Vladimír Marko

Štyri antické argumenty

o budúcich náhodnostiach



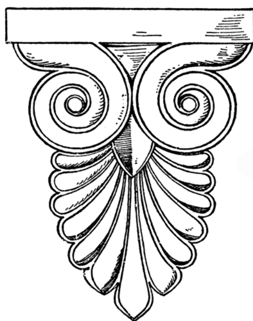


Univerzita Komenského v Bratislave

Vladimír Marko

Štyri antické argumenty

o budúcich náhodnostiach





2017

Univerzita Komenského v Bratislave

Publikácia je výsledkom práce realizovanej v rámci VEGA grantu (č. 1/0036/17) pod názvom *Argumentácia vo vede a filozofii – logické, metodologické a pragmatické aspekty.* Publikácia vyšla s podporou *Agentúry na podporu výskumu a vývoja* (APVV-0149-12) v rámci projektu *Analytické metódy v spoločensko-humanitných disciplínach*.

Recenzenti:

Prof. PhDr. František Gahér, CSc.

Doc. Mgr. Andrej Kalaš, PhD.

ISBN 978-80-223-4425-8

Obsah

Predslov

Táto vedecká monografia je určená predovšetkým pre tých odborníkov a študentov, ktorí majú záujem o antické argumenty, ich historickú rekonštrukciu a o pokusy ich interpretácie v svetle moderných logických a sémantických prostriedkov.

V knihe sú zoskupené texty, ktoré tvoria príbuzný tematický celok. Ide o argumenty, ktoré mohli mať svoj pôvod u Eubulida a megarskej školy. Plynule sa stali súčasťou rozborov a zároveň dôvodom konfliktov rôznych škôl počas helenistického a imperiálneho rímskeho obdobia. Ich analyzovanie formovalo predovšetkým stoické názory na jazyk a jeho použitie a malo evidentne mimoriadny vplyv nielen na vývin ich logiky a sémantiky, ale aj širších metafyzických postojov. Témy týchto argumentov nepretržite, vo väčšej alebo menšej miere, predstavovali predmet filozofických rozborov viac ako dve tisícročia a v rôznych svojich podobách sú ich predmetom až dodnes. Len počas druhej polovice dvadsiateho storočia išlo o ich akési znovuoživenie a stali sa predmetom výskumu autorov, ktorých záujmom sú formy usudzovania, sémantické vlastnosti jazyka, modálne a časové logiky alebo otázky predurčenosti ľudského konania a slobodnej vôle. Dokonca, niektoré z moderných logických disciplín za svoj pokrok vďačia práve záujmu o tieto „historické otázky".

Väčšina z týchto analýz už bola zverejnená počas rokov 1995-2012. V každej disciplíne sa názory na skúmané predmety časom menia a vyvíjajú. Taktiež pribúdajú nové interpretácie a riešenia. S odstupom času sa na niektoré veci obsiahnuté v týchto štúdiach aj sám pozerám jemnejšie alebo aj inak. Ale aktualizácia týchto textov by bola akousi nekonečnou úlohou. Keďže nejde o zásadné zmeny na tomto poli, rozhodol som sa čitateľovi ponúknuť preklady týchto článkov do slovenčiny len s nutnými úpravami, a to v podobe, v akej už boli zverejnené.

Táto publikácia je jednou zviacerých v snahe o zavedenie tém z antických logík do výučby logiky na Katedre logiky a metodológie vied FiF UK, ktorej sa s kolegom Prof. Františkom Gahérom od polovice deväťdesiatych rokov

spolu zúčastňujeme. Je jasné, že študenti – ako mladí ľudia – majú radšej moderné veci. Ale výsledkom našej snahy bola aj tá cenná skúsenosť, ktorá nás len dodatočne utvrdila v názore, že dôslednejšie preberanie niektorých „antických otázok“ vedie študentov k rýchlejšiemu pochopeniu, lepšiemu porozumeniu a jemnejšiemu narábaniu práve s modernými logickými a sémantickými prostriedkami.

Texty obsiahnuté v tejto knihe by nevznikli predovšetkým bez dlhodobých a početných diskusií s kolegom Prof. Gahérom. Rovnako prínosné boli aj diskusie s kolegom Doc. Andrejom Kalašom a študentmi absolvujúcimi kurzy zamerané na dejiny logiky a na rekonštrukcie antických argumentov, predovšetkým Martinom Vacekom, Katarínou Marinovou, Tomášom Kollárikom a Luciou Tvrdoňovou.

Úvod

Skúmanie a výučba antických logických teórií[1]

Antická logika nie je hotový celok. Vlastne je to všeobecný názov, ktorý platí nie pre jednu logiku, ale pre rôzne logiky pochádzajúce z obdobia antiky a ich odvetvia. Nejde o bežné učenie zhrnuteľné do formy učebnicového textu z logiky. Väčšina z dochovaných prvkov sa nachádza v rôznych vrstvách rozlišujúcich sa vzájomne podľa škôl, osobností, chronológie, filozofických názorov, a pod. Jediný metodologický spôsob jej výskumu vedie cez rekonštrukciu svedectiev zo zachovaných prameňov – prameňov veľmi rôzneho druhu.

Proces *rekonštrukcie* antických logík má v metodologickom zmysle mnohé aspekty. V pedagogickom procese takisto existujú rôzne spôsoby výkladu antickej logiky. Tiesa sotva odlišujú od spôsobov nachádzaných v bežnej filozofickej praxi a vedeckej produkcii v tejto oblasti. To samozrejme neznamená, že sú všetky metodologicky aj rovnako opodstatnené.

Výrazný rozdiel medzi výučbou a štandardnou vedeckou praxou je v motivácii, ktorú sme predurčili rekonštrukcii. Napríklad v pedagogickom procese aplikácia výrokovej a predikátovej logiky v interpretácii sylogizmu môže mať ilustračný zámer. Ten by mal byť vo funkcii buď prezentácie príbuzností dvoch systémov alebo superiority moderného prístupu s ohľadom na archaický. I keď preklad a porovnávanie nie je vždy bez ťažkostí, je to elegantný spôsob približovania starých učení a zvládania určitej modernej filozofickej rutiny. Bez ohľadu na dodatočný výklad problémov s prekladom sylogizmu (akým je, napríklad, existenčný import, problém predikácie, negácie a pod.), metóda porovnávania rozličných systémov z rozličných historických období má svoje pedagogické opodstatnenie.

[1] Článok bol prezentovaný na seminári o výučbe logiky [Telč 2. – 5. februára 2012] a prvýkrát zverejnený ako Marko [2012].

Porovnávanie prináša pozitívne výsledky nielen vo vzbudení záujmu o antické problémy. I keď sú z dnešného pohľadu antické logiky takmer neefektívne (a tým možno vzniká dojem, že sú neužitočné a menejcenné), netreba zabúdať, že značná časť modernej logiky sa zakladá práve na snahe porozumieť antickej logike. Pre bádateľa alebo aj študenta, ktorý analyzuje antické argumenty modernými prostriedkami, sa vlastnosti (resp. sila alebo nedokonalosť) tradičného argumentu môžu ukázať viditeľnejšími. Keď ide predovšetkým o študenta, on na jednej strane lepšie zvláda nuansy prirodzeného jazyka; na druhej strane zároveň lepšie ovláda spôsoby interpretácie, odbornú terminológiu a súčasné logické prostriedky.

Priama rekonštrukcia

Preklad jedného logického systému do iného – ako v prípade sylogizmu, keď ide o *priamu rekonštrukciu* – musíme rozlišovať od iných možných spôsobov rekonštrukcie. V priamej rekonštrukcii sa predpokladá, že študent nemusí nutne poznať širší *teoretický kontext* alebo *systém*, ktorý stojí za analyzovaným textom prameňa. Dôraz sa kladie predovšetkým na takú úspešnosť prekladu, v ktorom je dominantná len moderná technika a jej aplikácia na vybraný text. Zohľadňovanie historickej vlastnosti textu akoby sa nebralo do úvahy. Výsledok tejto procedúry preto nemusí viesť k väčšiemu poznaniu ani s ohľadom na prameň, ani na teoretický kontext. Týmto nechcem povedať, že potenciálne vôbec nemôžeme alebo nemáme možnosť dozvedieť sa o prameni viac z priameho prekladu. Skôr ide o to, že sme *obmedzení našou motiváciou pri rekonštrukcii* (ktorá sa v tomto prípade týkala priameho prekladu).

Keď ide o preklad sylogizmu, pripomienka týkajúca sa obmedzeného poznania možno neplatí celkom. Teóriu sylogizmu môžeme sledovať ako kompletnú antickú teóriu (aspoň čiastočne, ak odhliadame od postavy Galena, atď.). Na druhej strane, pre účel prekladu sa na sylogizmus dá tiež nazerať ako na teóriu, ktorá sa ani nemusí odvolávať na antické pramene. Je to akási logická teória sama o sebe. V takomto preklade nemusíme poukazovať na antické korene teórie, na jej kontext alebo filozofickú motiváciu, z ktorej vznikla a na jej prvotný účel. V priamom preklade je to jednoducho jeden systém, ktorého antický profil môžeme chápať skôr ako vedľajšiu

vlastnosť alebo ako jeden logický štýl. Vlastnosť, ktorá je len o niečo viac než ozdoba. Užitočná je otázka, či v tomto prípade vôbec ide o rekonštrukciu antickej teórie.

Téma prekladu sylogizmu a peripatetickej logiky by sa dala ešte ďalej rozvíjať. Avšak v prípade priameho prekladu iných antických materiálov je ťažko hovoriť o doslovnej rekonštrukcii. V priamom preklade sylogizmu zostávame celkovo ukrátení o otázky, ktoré súvisia s pôvodnou motiváciou a teoretickým kontextom analyzovaného textu. Zatiaľ nechajme bokom otázky, koľko sa v priamom preklade dá zachovať z prameňa a či si to vôbec zaslúži názov *rekonštrukcia*.

Treba uznať, že priama rekonštrukcia antických logických teórií je z jednej svojej časti štandardná a tradičná pomôcka. Jej použitie môžeme sledovať počas vývinu modernej logiky, od konca 19. storočia až dodnes. Odvolajme sa len na charakteristické príklady priamej rekonštrukcie, akými sú analýza Aristotelovej námornej bitky alebo Diodorov argument *Vládca*. Spomeňme si tiež na ponúknuté riešenia Zenónových apórií, riešení problému *sorites*, Platónovho *Tretieho muža*, a pod. Nájdeme ich u Russella, Łukasiewicza, Beckera, Priora, Reschera, a dnes u Kretera, Jedana, Strobacha a iných.

Treba podčiarknuť rozdiel medzi *typmi* antických *problémov* a *typmi* korešpondujúcich *riešení*: Zenónove apórie alebo niektoré antické hádanky, paradoxy a pod. môžeme sledovať aj samostatne a nezávisle ako príklady určitého typu aj bez odvolávania sa na historické pramene a ich filozofický kontext. V tomto ilustračnom zmysle by Russellovo riešenie Epimenidovho paradoxu *Klamár* alebo Grünbaumova interpretácia Zenónových apórií boli príkladom takej priamej rekonštrukcie. Tieto sú obrovským prínosom aj vtedy, keď nespĺňajú (často ani minimálne) požiadavky metodologicky osvedčenej historickej rekonštrukcie. Je jasné, že v takýchto prípadoch má tento prínos celkom inú podobu a jeho historická váha môže byť z určitého uhla pohľadu zanedbaná.

V priamej (bezprostrednej) rekonštrukcii môžeme rozlišovať aj iné druhy pokusov. V jednom z nich *sa obmedzujeme len na rámec priameho kontextu ponúknutého samotným prameňom*. Nepúšťame sa do širšieho kontextu týkajúceho sa autora, doby, viazanosti na tradíciu alebo vplyvu na tradíciu,

ktorá z neho čerpala, komentovala ho alebo s ním polemizovala. Neprivolávame na pomoc ani moderné interpretácie či prostriedky. Práve tento prípad je charakteristický pre študentov, ktorí čelia historickému materiálu. Zároveň im je blízky. Zoberme ako ilustráciu čítanie Aristotelových *Analytík* alebo niektorých Platónových diel ako *Protagoras* alebo *Parmenides*. Recepcia je obmedzená hlavne na *samotný text* a nemá reflexiu ani *autora* prameňa, ani *predchodcu* alebo *komentátora* (buď *súčasných* alebo *moderných*), ani *moderných* tematických spracovaní problému, ktorý sa v prameni vykladá. Taká tendencia je prítomná aj v prvých čítaniach Aristotelových textov obsahujúcich modálne alebo iné intenzionálne logické aspekty. Neberú sa do úvahy ani základné Aristotelove stanoviská týkajúce sa *širšieho záberu problémov*, nerešpektuje sa bohatá tradícia *Aristotelových komentátorov*, nekonzultujú sa *moderné* logické poznania alebo techniky.

Hoci predchádzajúci prístup je naivný a skromný vo výsledkoch, predsa nie je zanedbateľný a má svoj účel ako vo výskume, tak aj v pedagogickom procese. *Izolované čítanie* (obmedzené len na text prameňa) časom môže formovať dojem slepej uličky a vedomie potreby dôkladnejšieho štúdia a konzultovania ďalších poznaní, ktoré by autor prameňa mohol ponúkať na iných miestach. Neskoršie študent začína rešpektovať dodatočné poznatky a prvky z iných disciplín týkajúcich sa lepšieho porozumenia samotného textu prameňa (klasické jazyky, historické disciplíny, moderné logiky, a pod.). Všetky ďalšie postupy priamu interpretáciu výrazne rozširujú, čo výrazne usmerňuje lepšie študovanie textu.

Študenta samozrejme treba upozorniť na početné nebezpečné následky vznikajúce z priamej rekonštrukcie prameňa. Predovšetkým na to, že keď sa do chápania historického prameňa púšťa iba čiastočne, riskuje až úplnú stratu dvoch kľúčových bodov najväčšieho významu pre rekonštrukciu historického textu – pochopenie samotného študovaného *problému*, ktorý sa v prameni vykladá a pochopenie *zámeru autora* textu. Tieto následky priamej interpretácie sú prítomné aj v doxografickej tradícii, v sekundárnych a terciárnych prameňoch antológov, u komentátorov od Ciceróna po Diogena Laertského alebo antológiu Sudu. Nachádzame ich aj u novodobých komentátorov logiky počnúc Groteom, Trendelenburgom a Prantlom až po dnes.

Bohužiaľ, neexistujú definitívne zásady rekonštrukcie a úplný zoznam jej procedúr. Táto skutočnosť má rôzne dôvody. Univerzálne prostriedky pre rekonštrukciu fragmentov určitých učení neexistujú predovšetkým aj preto, že historické pramene sú dostupné v rôznych materiálnych podobách, tematicky sa vzájomne rozlišujú a majú iné filozofické pozadia.

Napriek tomu máme k dispozícii niekoľko pomôcok, skôr návrhov a cieľov, o ktoré sa v metodologickom zmysle dá oprieť a udržovať motiváciu rekonštrukcie. Ako sme už spomenuli – je to snaha porozumieť problému v historickom a filozofickom *kontexte* a zrekonštruovať samotný *zámer* autora prameňa.

Chronológia

Rozšírenie čítania prameňov predpokladá používanie kritických vydaní, prekladov a ich porovnávanie. Za posledných dvadsať rokov počet titulov z oblasti antických logík značne narástol. Nevyhnutné sú tiež pomocné disciplíny. Nielen preto, aby sa dal kriticky sledovať text a konzultovať kritický apart, ale predovšetkým kvôli *správnemu stanoveniu chronológie*, ktoré môže spôsobiť značné odchýlky v interpretáciach. Len ako ilustráciu si pripomeňme odchýlky v rekonštrukcii predstaviteľov megarsko-dialektickej školy, ktoré sa v mnohom rozlišujú, a tým určujú aj inú štruktúru vzájomných vplyvov.

Následky neadekvátnej chronológie a sledu závislostí medzi učeniami vytvárajú neskôr nedostatky v rekonštrukcii skúmaných učení, a tým posunuté čítanie vedľajších zdrojov. Správna chronológia je nutná pre rekonštrukciu logických názorov predovšetkým vtedy, keď ide o učenia, o ktorých čerpáme svedectvá z prameňov sekundárnych a terciárnych zdrojov.

To je aj prípad stoickej logiky, kde je práve porovnávanie prameňov základom správnej rekonštrukcie. Napríklad, hoci máme Cicerónove svedectvá z prvého storočia p. n. l. ako najstarší prameň, sú neúplné a nedostatočné. Prvé systematické pramene pochádzajú až z druhého storočia n. l. Ide o Apulea a Galena, ktorí inkorporujú niektoré zo stoických materiálov do svojich manuálov o logike. V treťom storočí Sextos Empirikos a Diogenes Laertský podávajú cenné svedectvá, ktoré značne dopĺňajú

celkový obraz o tejto logike. Pritom Sextos ako skeptik vykladá stoické učenia, kritizujúc ich negatívnym spôsobom. Diogenes zahŕňa stoicizmus do svojho výkladu o zakladateľovi školy Zenónovi. I keď nepatrí medzi spoľahlivé pramene, je šťastnou okolnosťou, že vo svojom výklade preberá obsah stoického logického učenia od Diogena z Magnézie z prvého (alebo druhého) storočia p. n. l. V tomto období však stoické učenie začalo dostávať synkretickú podobu a preberať myšlienky iných škôl. Zastavme sa len pri týchto piatich prameňoch – neumožňujú nám stanoviť demarkačné čiary medzi učeniami v rámci školy a stanoviť povahu polemík, ktoré prebiehali v určitých otázkach. Následky tohto obmedzenia a rozdiel v interpretáciach zo strany sprostredkovateľov informácií majú nasledujúci dôsledok. Je to okrem iného neurčitosť a neistota, pokiaľ ide o povahu a o počet teorém založených na piatich základných logických pravidlách, stoických *indemonstrabilia* (nedokázateľných foriem úsudku) [Kneale 1986:177 – 183]. Ďalej, nemáme dostatočne jasný obraz, akým spôsobom tvrdenie o úplnosti logických pravidiel mohlo fungovať v rámci školy.[2]

Jedna časť prameňov o stoickom disjunktívnom sylogizme pochádza z peripatetických prameňov, v ktorých sa tvrdí, že stoici popierali platnosť sylogizmu vôbec. Riešenie, ktoré sa ponúka v tomto prípade, je pre skúmateľa či študenta nepriame. Skúmateľ, rovnako ako aj študent, sa musí dlhšou cestou dostať k záveru, že išlo skôr o postoj k prioritám, než o ignoranciu sylogizmu vôbec. Animozita smerom k Aristotelovej logike (ktorú uvádza Alexander) sa týka logiky termínov, a nie popierania disjunktívneho sylogizmu. To si ako prvý medzi moderným historikmi logiky všíma až Łukasiewicz – nešlo o Alexandrom uvedenú ignoranciu, ale o iné chápanie sylogizmu.

Pre ujasnenie stoického chápania hypotetického a disjunktívneho sylogizmu existuje dlhá tradícia uvádzania Boethia ako prameňa. Boethius vo svojom rozbore hypotetického sylogizmu zo šiesteho storočia však stoikov vôbec neuvádza a vytvoril sa všeobecný dojem (okrem názorov Prantla

[2] Na tieto ťažkosti poukazujú Mates [1953:8] aj Kneale [1986:174 – 175]. Mates zastáva názor, že rekonštrukcia stoickej logiky je takmer nemožná [1953:8 – 10].

[1855], Scholza [1961][3] alebo Dürra [1951]), že žiadnu stoickú príručku nikdy ani nečítal, i keď svedectvá o určitom stoickom vplyve existujú. Samotné pramene bádateľa i študenta v tomto ohľade veľmi málo posunú bez dôkladnej analýzy sekundárnej literatúry a dôkladného porovnávania s inými súvisiacimi prameňmi.[4]

Chronológia je dôležitá i kvôli tomu, že iné chronologické vrstvenie dáva aj iné výsledky rekonštrukcie, a tým aj iné interpretácie pôvodných teórií. Hoci Mueller [1979:2] ešte vykladá stoickú logiku ako prevažne Chrysippovo učenie, v modernej dobe sa stoicizmus tradične prezentuje deľbou na tri fázy – obdobie *raného*, *stredného* a *rímskeho* (imperiálneho) stoicizmu. Uvedená deľba má svoje početné nedostatky, ktoré motivovali Sedleyho [2003:7] prijať jej nutnú korekciu a ponúknuť jemnejšie vrstvenie, teraz na päť častí: prvú generáciu; obdobie aténskych učiteľov; platónsku fázu (tzv. stredný stoicizmus); obdobie decentralizácie z prvého storočia n. l.; a nakoniec imperiálne obdobie.

Dôvody, ktoré Sedley uvádza, sú celkom presvedčivé – každá z fáz má iný rámec a perspektívu názoru k základným zásadám a vlastnú odpoveď na otázku – čo stoicizmus pre stoikov z určitého obdobia predstavuje? Vzhľadom na to, že logika pre stoikov nebola samostatnou a od filozofického celku a všeobecného učenia nezávislou disciplínou, je toto členenie reprezentatívne aj pre logiku. Takto sa pomaly znova začínajú prekopávať dejiny a doterajšie poznatky, hoci pramene vo svojom objeme zostávajú takmer rovnaké.

Redukcia

Skúmateľom by bolo treba častejšie pripomínať a študentov upozorňovať, že jedna z najčastejších pascí pre bádateľa na poli dejín logiky leží v skúmaní svojho predmetu ako autochtonného, „endemického“ fenoménu – ako samorastu vzniknutého samostatne, bez žiadnych predchodcov a vplyvov. Tento postup nie je charakteristický iba pre dejiny antickej logiky, ale aj tej

[3] Napríklad Scholz [1961] sa domnieva, že Theofrastos a Eudemos anticipovali stoickú teóriu hypotetického a disjunktívneho sylogizmu.

[4] Historické nedorozumenia v tejto oblasti širšie analyzuje Speca [2001:70ff].

modernej. Aby sme vedeli o čo ide, stačí len prelistovať a porovnať články a monografie povedzme o Fregem alebo Wittgensteinovi. Predmet skúmania je často definovaný a uzavretý celok. V našom prostredí je tento postup tiež známy. Polemiku tohto druhu vedieme vtedy, keď ide o antické obdobie pyrrhonizmu a stoicizmu s prácami kolegu Kalaša [2003; 2007] alebo vtedy, keď ide o kozmologické argumenty s postojmi kolegu Djordjevića [2016].

Je pravda, že každý výber a spracovávanie prameňov je značná redukcia vrstevnatosti. Keď sa riadime tematickým rámcom, zbierame a vyberáme údaje o stoickej logike pochádzajúce z rôznych období. Cieľom môže byť analýza určitého problému alebo učenia, napríklad teória významu, predikácie, implikačnej štruktúry, a pod. Náš zámer môže spočívať v tom, že z rozosiatych údajov sa snažíme formovať celok, ktorý bude základom nášho skúmania. Celok, z ktorého teraz začíname prácu, sa v mnohom rozlišuje od okolností skutočnej pôvodnej teórie. Hneď na začiatku má dva nedostatky – zahŕňa nadproporčné obdobie, jeho úplne neautentický obraz a k tomu ignoruje kontext (alebo celú škálu kontextov), v ktorom bol náš predmet skutočne formovaný. Formovanie celku týmto spôsobom je nutné zlo, s ktorým bádateľ i študent nielenže musí počítať, ale taktiež nesmie počas výskumu strácať zo zreteľa cenu tejto obete.

Stoická logika sa tým, že zahŕňa päť storočí vývoja rôznych vzájomných vplyvov, nedá ľahko (ak vôbec) analyzovať ako samostatný celok. Môžeme formovať rôzne izolované celky a tieto môžu byť vzájomne úplne rozličné. No pri študovaní musíme brať do úvahy „externé" vlastnosti stoickej logiky, akou bola napríklad vernosť tradícii. Stoicizmus je neoddeliteľný od sokratovskej tradície, okrem iného aj cez megarikov, ktorým zasa boli ideovo blízke učenia Elei. Príklady, ktoré sa v stoicizme používali na ilustráciu určitých segmentov učení a testovanie sily ich presvedčivosti, nie sú exkluzívne stoické. Tieto testovacie prostriedky, i keď mohli mať známych autorov, sa najčastejšie stávali bežnými pre všetkých, ktorí sa zapodievajú určitým problémom. Príklady známe z megarsko-dialektickej školy nachádzame predtým u predsokratikov alebo u Platóna, Aristotela a peripatetikov, stoikov (ilustračné prípady z argumentu proti pohybu, argumentu z nečinnosti, prediktívne výroky o udalostiach na mori, argumenty ohľadne predikácie ako *Dión-Theon* alebo identite *Theseovej lode*, *Tretieho muža*,

Iokasté a Láia, sebapopierajúcich viet, atď.). Prítomnosť rovnakého príkladu v prameňoch nesvedčí len o sukcesii alebo vplyve jedného hnutia alebo školy na druhú. Tieto príklady boli často všeobecnými vzormi na testovanie a porovnávanie konkurenčných teórií. Taktiež sú svedectvom o existencii akéhosi všeobecného akademického štandardu, ktorý bolo potrebné spĺňať a takisto svedectvom o akejsi verejnej forme vedeckej komunikácie.

Formovaním celku ako bázy výskumu sa strácajú jemné kontrasty kontextu. Odtiaľ ľahko vzniká dojem o takto formovanom predmete výskumu ako o endemickom „samoraste“. Preto je nutné skúmateľom i študentom permanentne opakovať, že každá z logických teórií v antike má nielen okolnosti svojho *vzniku*, ale že aj jej *vývoj* prebiehal v živej komunikácii s konkurenčnými teóriami. Logické teórie buď bojovali proti alebo sa opierali o tematické a technické dedičstvo, do ktorého sú silne zakotvené. Každá z nich ako vedecký pokus je silne naviazaná na svoju dobu. Ak sa ignoruje doba a intelektuálne prostredie určitého logického učenia, strácaním jej kontextu sa ľahko posunieme k axiologickému relativizmu a priblížime k extrémnym a absurdným záverom, ktoré študenti rozoberajú. Podľa nich je totiž všetko, čo sa udialo do polovice dvadsiateho storočia – keďže je to prekonané a aktuálne nepoužiteľné – slabé, nepresvedčivé a pod., vlastne rovné amaterizmu. Študentov treba upozorniť na nebezpečenstvá, ku ktorým môže viesť redukcia.

Antické logiky treba rešpektovať ako disciplínu, ktorá zahŕňa určitý vývoj problémov. Preto je zbytočná otázka, či logika existovala aj pred použitím svojho názvu alebo svojho prvého známeho systematického spracovania Aristotelom. Je to viditeľné ešte v dávnejšom historickom členení antickej logiky, ktoré podal Bocheński [1951:9]: *predaristotelovské obdobie*; *kreatívne obdobie* (zahŕňajúce Aristotela až po koniec života Chrysippa); *obdobie komentátorov* (od smrti Chrysippa po koniec antiky).

Otázku predaristotelovskej logiky napríklad nedávno znova opakuje Moravczik [2004:1 – 25]. V technickom zmysle nekonečný vzájomný spor škôl o sémantické témy, problémy významu, negácie, všeobecných termínov a mien, vyplývania, systematizovania úsudku zjemňovaním foriem argumentov a protiargumentov svedčí o tom, že logika aj pred svojím inštitucionálnym názvom bola akousi disciplínou. Dnes existujú početné

pokusy doplniť tieto medzery v poznatkoch a systematizovať ich. I keď sú výsledky zatiaľ skromné, sú zaujímavé a ich stopy pre výučbu stimulujúce.

Čítanie historického prameňa a rekonštrukcia logického obsahu

Historický prameň sa môže čítať rôznymi spôsobmi. Čítanie je určené predovšetkým motiváciou rekonštrukcie. Môže sa analyzovať časť, jedna alebo viacero, z jedného alebo viacej príbuzných diel určitého autora, alebo rôznych autorov, keď ide o zlomky. Zoberme si príklad analýzy Aristotelovho chápania *kontradiktorických viet* z *metaph.* Γ3 – 6. Toto čítanie môžeme rozšíriť o názory v *metaph.* K5, a pokračovať ďalej s jeho stanoviskom v *de int.* 6 – 9. Môžeme k tomu pridať aj modálnu problematiku danú v *de int.* 12 – 13 alebo uviesť príklady s popieraním mien, kvantít a vecí zo SE 165a11*f*, a pod. Idea čítania týchto riadkov je pokúsiť sa, cez porovnávaciu analýzu údajov z prameňov, formovať predstavu o celkovom názore autora na problém. Nakoľko je to vôbec možné a nakoľko to dovoľuje (od prípadu k prípadu) samotný materiál (a samozrejme, skúsenosť, schopnosť a motivácia skúmateľov i študentov ako čitateľov). Po oboznámení sa so základným textom alebo textami sa ďalšie spracovanie môže rozšíriť konzultovaním s pomocnými disciplínami – filologickými, historickými a pod. – v závislosti od samotného charakteru textu a charakteru problematických miest. Najčastejšie sú tak či tak terminologické prekážky a potreba presnejšej a jasnejšej formulácie technických termínov (je zaujímavé sledovať, ako čítanie toho istého textu z iných prekladov alebo iných redakcií má na čitateľa (skúmateľa alebo študenta) vždy rovnako ohromujúci účinok. Takéto nedorozumenia si vyžadujú presnejšie terminologické vymedzenia a hľadanie použitia kľúčových termínov u iných antických autorov). Čítanie by malo smerovať k pokusu o formulovanie konzistentného stanoviska – v konečnom dôsledku k rekonštrukcii určitej teórie, ktorá zahŕňa celkovú problematiku.

V metodologickom zmysle je dôležité študentom, niekedy opakovane, zdôrazňovať, že existuje rozdiel medzi nasledujúcimi vecami:

- autorom a jeho teóriou;

- prameňom (z ktorého sa vychádza v rekonštrukcii);
- samotnou rekonštrukciou;
- interpretáciou samotného prameňa;
- interpretáciou celkovej teórie.

Po prvé, rekonštrukcia prameňa nie je interpretácia prameňa. Rekonštrukcia je skôr cesta alebo stratégia, ktorou dosiahnuť interpretáciu. *Po druhé*, interpretácia prameňa nemusí byť vždy (a najčastejšie ani nie je) identická s názorom autora prameňa. *Po tretie*, interpretácia prameňa sa často v mnohom líši od interpretácie celkovej teórie, a tiež, *po štvrté*, od stanoviska autora (alebo samotnej teórie autora). *Po piate*, ideál totožnosti autorovej teórie a našej interpretácie je, bohužiaľ, vylúčený z početných dôvodov, ale predovšetkým kvôli tomu, že je zbytočné očakávať súhlas autora s našou interpretáciou jeho učení. *Ďalej*, medzi autorom prameňa (primárneho prameňa!) a jeho teóriou na jednej strane a historickým prameňom na druhej strane môže byť značný rozdiel: jedinečný text nemusí reflektovať celok ani analyzovaného problému, ani jeho učenia. Samozrejme, môžeme si predstaviť šťastnejší prípad, keď tieto dve veci lepšie korešpondujú (napríklad, keď ide o Aristotelove *Analytiky*, čo však nie je prípad jeho výkladu kontradiktorických viet v *metaph.* Γ4). Preto je dôležité upozorniť na samotnú procedúru rekonštrukcie, ktorá by mala viesť k východiskovému kroku, resp. interpretácii. Počas rekonštrukcie alebo procedúry sa rozhodujeme pre relevantné dodatočné prostriedky: konzultovanie s pomocnými disciplínami; porovnávaciu analýzu iných textov autora alebo jeho komentátorov (a oponentov), buď antických alebo moderných; oporu v súčasných sémantických a logických poznatkoch a pod. Rekonštrukcia nám umožňuje formovanie interpretácie samotného textu alebo, na vyššej úrovni, teórie, v rámci ktorej analyzovaný prameň figuruje. Toto členenie je len deskriptívne a jeho účelom je rozlišovanie článkov rekonštrukcie.

Interpretácia

V otázke interpretácie si spomeňme na tomto mieste na Quine-Duhemovu tézu, podľa ktorej neexistuje výskum procedurálne nezávislý od teórie. V našom prípade je interpretácia historického prameňa a formovanie

teoretickej interpretácie dvojsmerné. Prebieha niekedy silnejšie, niekedy menej silne, jedným alebo druhým smerom. Ide o to, že skúmateľ či študent sa pri prvých prekážkach v texte snaží oboznámiť s problémom z moderných alebo akýchkoľvek dostupných komentárov, encyklopedických alebo internetových zdrojov, formuje si dodatočný obraz, s ktorým v čítaní pokračuje ďalej. V prameni sa snaží nájsť stopy naznačené súhrnným komentárom. I vtedy, keď sú tieto vedľajšie opory povrchné a pochádzajú z príručiek prehľadného typu, často neúčinné pri detailnejšej analýze, nie sú neužitočnou časťou obohacujúcou rekonštrukciu. Môžu upútať pozornosť na relevantné príbuzné miesta alebo problémy a pod.

Prakticky vo výučbe existujú variácie rôznych kombinácií procedúr. Podľa našej skúsenosti (a skutočnosti, že študent je vždy na rozhraní medzi vlastnou zvedavosťou a špekulovaním, ako sa čo najskôr zbaviť povinností) je najčastejším prípadom, že študent sa snaží formovať svoju predstavu o texte alebo autorovi textu bez dodatočných prostriedkov alebo dodatočných pokusov o rozširovanie výskumu a zdržiava sa pri základnom texte. Celý metodologický medzipriestor rekonštrukcie – medzi autorovým textom a bádateľskou či študentovou interpretáciou – zázračne mizne. Študent vychádza z textu a prichádza s interpretáciou. Už sme spomenuli túto interpretáciu ako jeden z príkladov *priamej interpretácie* – tej, kde *sú vynechané rekonštruktívne procedúry ako sprostredkovatelia*.

„Dve teórie“

Na tomto mieste sa dostávame k tzv. „problému dvoch teórií“ (možno sa dá nájsť aj vhodnejší termín). V každom prípade, k redukovanému alebo k priamemu procesu rekonštrukcie je ťažko sformulovať spôsob falzifikácie dosiahnutých výsledkov, resp. interpretácie.

Redukovaná, priama procedúra má väčšinou takúto podobu. V pozadí základného textu predpokladáme existenciu teórie, ktorú chceme zrekonštruovať a jeho analýzou postupne formulujeme interpretačnú teóriu (alebo viac konkurenčných teórií). Spomenuli by sme tu ako príklad klasickú štúdiu Anscombeovej [1956]. Existuje aj opačný prípad. Snažíme sa v texte nájsť prvky posúvané konzultovanou modernou interpretáciou. Čítanie textu prispôsobujeme interpretácii. Tento druhý prípad je o niečo šťastnejšie

riešenie v pedagogickom zmysle. Je tam aspoň o jeden krok naviac – študent je oboznámený aj s textom, aj s komentárom. Prednosť tohto prístupu je však závislá od kvality komentára, ktorým sa riadil.

Častá je aj ďalšia variácia možných prípadov, ktorá je dokonca bežná aj v súčasnej odbornej literatúre. V antických textoch nachádzame prvky korešpondujúce s moderným logickým aparátom, akými sú logické spojky, modálne, deontické, temporálne a iné logické termíny. Je možné urobiť (aspoň čiastočne alebo s dodatočnými úpravami a predpokladmi) priamy preklad do jazyka súčasného logického aparátu. Výsledok takéhoto druhu priameho prekladu je uspokojujúci aspoň ako cvičenie v aplikácii modernej logiky. Samotný postup však nezabezpečuje priamo aj lepšie porozumenie prameňa a tiež nemusí korešpondovať so zmyslom pôvodného prameňa a predpokladmi, na ktorých sa prameň zakladá. Príkladom je celá sada formálnych interpretácií Diodorovho argumentu *Vládca* – od priekopníckych prác Reschera [1966] po nedávne analýzy Jedana a Strobacha [2002]. Samozrejme, každé použitie súčasných logických a sémantických prostriedkov je žiaduce, pokiaľ zostáva zabezpečený zmysel a základná motivácia rekonštrukcie (ktoré sú vlastne jej misiou), a to je – pochopiť zámer textu a interpretovať ho v rámci rekonštrukciou určenej teórie. Ak túto misiu zanedbávame, vzďaľujeme sa od určeného cieľa a presvedčivého výsledku.

Moderné sémantické a logické prostriedky nám dnes nielen umožňujú precíznejšie a konzistentnejšie stanovenie hypotéz, ale aj lepšie nahradzovanie materiálnych nedostatkov v prameňoch. Napríklad formálne predstavovanie Diodorovej časovej štruktúry nám môže lepšie nasmerovať pozornosť pri výskume. Cez formálnu logickú rekonštrukciu môžeme lepšie pochopiť aj jeho sémantickú teóriu, ako aj lingvistické postoje, ktoré bez tohto postupu ťažko vnímať ako konzistentný celok. Moderné logické teórie akoby ponúkali nové kľúče aj pri ich rekonštrukcii, aj pri interpretácii antických logík.

Rukopis a jeho význam

Samotný rukopis je zložitý komponent rekonštrukcie. I keď sa toto tvrdenie možno zdá samozrejmosťou, chcem podčiarknuť jeho význam a pripomenúť ho preto, že študent si to často nie dostatočne uvedomuje. Napríklad,

Cicerónov *de fato* je pre logiku helenistického obdobia sekundárny aj terciárny prameň. Vlastne, väčšinou sa v literatúre takto zohľadňuje. Skutočnosť je taká, že pri svojom vzniku ním možno aj bol. Osud samotného rukopisu nás núti zohľadniť aj inú realitu tohto prameňa (táto jeho realita je však v mnohom podobná realite väčšiny prameňov v dejinách logiky). Pôvodný rukopis neexistuje a kópie, z ktorých je tento text rekonštruovaný, sú len čiastočne dochované. Rukopis obsahuje *lacunae* a zatiaľ si nevieme predstaviť, ako mohol rukopis vyzerať kompletný. Pritom mnohé rukopisy, ktoré sú základom dnešnej rekonštrukcie akéhosi hypotetického pôvodného rukopisu, obsahujú neskoršie korekcie nejasných skratiek alebo nečitateľných miest. Náš súčasný *de fato*, ktorý sa dostáva k študentovi, je vlastne moderným redaktorom upravená rekonštrukcia Cicerónovho textu, a nie samotný Cicerónov text. Najmenej ešte jeden krok vo vzďaľovaní sa od pôvodných tém a prameňov. To, čo sa dodatočne snažíme pochopiť z redigovaného textu, je nielen to, čo skutočne tvrdil Cicero, ale vlastne prameň, o ktorom takto spracovaný Cicero svedčí.

Rovnako nesmieme strácať zo zreteľa zámer moderného redaktora alebo určitej redakčnej tradície, ku ktorej redaktor patrí. Rekonštrukcia hypotetického rukopisu α trvá najmenej osem storočí, od anonymných cestujúcich odpisovateľov manuskriptov, prvé redakcie v období inkunábul, cez vydania Aldiniovcov, prvé poctivé komentáre Ramusa, Davisa a Turnebea, neskoršie redakcie až po dnes, a more prekladov (tých najrôznejších moderných redakcií). Len od prvého tlačeného vydania ďalších päť storočí poctivej práce stovky osôb.[5] Študent začína svoje stretnutie s rukopisom, ktorý je často bez paginácie, kritického a poznámkového aparátu. Listuje prameň svojej rekonštrukcie ako priame svedectvo, a priamych svedectiev je v tejto oblasti málo.

Príklad entymémy a použitie princípu ústretovosti

Antické argumenty často nie je možné analyzovať samostatne, ako izolovaný celok, len na základe jednotlivého prameňa. Také sú nielen argumenty pochádzajúce z megarsko-dialektického alebo stoického prostredia, ale aj

[5] Pozri, Marko (2014)

argumenty v presokratickej filozofii alebo u Platóna. Argumenty ako *Kosec*, *Lenivý* alebo tie s prediktívnym obsahom ako *Námorná bitka* alebo Cicerónov príklad *Fabius* (ako aj iné argumenty, ktoré Plútarchos označuje „proti osudu"), argumenty proti pohybu z rôznych období a pod. Tieto argumenty sú výzvou pre študenta. Zároveň vyžadujú dodatočnú prácu na zohľadňovaní filozofického kontextu, v ktorom argument mohol byť vykladaný. Pri priamom preklade, bez dodatočnej sémantickej, logickej a kontextuálnej analýzy, takýto druh argumentu sa väčšinou ukazuje ako *non sequitur – nevyplýva*. Dáva podobu veľmi jednoduchého a nepodareného spôsobu usudzovania. Preto vždy vzniká podozrenie, že by slávny argument nemal byť až natoľko nepresvedčivý. Buď bol argument skutočne zlý (čo je neistý predpoklad s ohľadom na jeho historickú autoritu), alebo sa dochoval v nekompletnej podobe (z rôznych možných dôvodov). Na scénu v tomto prípade vstupuje ďalší metodologický prostriedok – *princíp ústretovosti* vo forme ako bol sformulovaný Wilsonom [1959], Davidsonom (*the principle of rational accommodation* [2004:35], [1974], Quineom [1960:59] alebo keď ide o Platónove argumenty, Cohenom [1992].

Uvedený typ argumentov vyžaduje dodatočné predpoklady a zohľadňovanie a rozhodovanie sa o ich správnom výbere. Skúmateľ či študent je nútený rozšíriť kontext tohto zohľadňovania, mať dobre naštudovaný sekundárny materiál týkajúci sa filozofických predpokladov a chronologických aspektov súvisiacich s prameňom. Mal by byť vedený motívom pokúsiť sa dočasne o rekonštrukciu materiálu ako konzistentného celku. Čiže skôr pochopiť materiálne pozostatky, ktoré akoby formovali entymémy – úsudky so zamlčanými premisami či záverom, ako siahnuť po okamžitom obvinení autora z chyby *nevyplýva*: *non sequitur*.

Princíp ústretovosti je v antických logikách nutný metodologický prostriedok. Jeho účel súvisí s predpokladom, že pôvodný argument bol logicky presvedčivo sformovaný a zakladal sa na predpokladoch, ktoré sú pred nami skryté a ktoré sa v dochovaných priamych prameňoch nevyskytujú. Nie je každá entyméma tohto druhu, ale jej ohodnotenie nie je možné bez dokončenej rekonštrukcie na tejto úrovni. Či cesta povedie k použitiu ďalších prameňov alebo k pomocným sémantickým a logickým hypotézam (naviazaným na určitú príbuznú antickú alebo súčasnú

metafyzickú problematiku), to závisí od prípadu k prípadu a závisí aj na samotnej koncepcii rekonštrukcie. Táto zásada dočasne odsúva bokom prvé dojmy a predsudky.

Princíp ústretovosti ilustruje povahu štúdia antických logík – nie sú nezávislým odborom, predpokladajú bez výnimiek širší záber zohľadňovania a použitie viacerých prostriedkov, ktorými bádateľ i študent disponuje a ktorými rozširuje vlastné poznatky.

Zhrnutie

Pokúsime sa podať krátky súhrn našej skúsenosti vo výučbe antických logík a oceniť význam tohto predmetu v pedagogickom procese. Výučba antických logík sa na bratislavskej FiF UK ponúka ako výberový predmet. Niektoré problémy z tejto oblasti sa preberajú počas štúdia (v skromnom rozsahu) aj v rámci dejín filozofie alebo kurzov logiky. Je jasné, že antické logiky nemajú tú príťažlivosť ako súčasné logiky. Možno aj preto, že ich poznanie nie je nutný prostriedok pre sledovanie aktuálnej produkcie v tejto oblasti. Bez ohľadu na tento fakt, myslíme si, že zoznamovanie s problémami v tejto oblasti je mimoriadne užitočná skúsenosť pre študentov. Predovšetkým im umožňuje svoje záujmy z modernej sémantiky a logiky rozoznávať v antických problémoch, aplikovať moderné skúsenosti a odborne prehodnocovať svoje poznatky. Pre študentov má význam aj to, že celý rad oblastí modernej logiky vznikol alebo ich vznik úzko závisel práve od analýzy antických problémov a logík – od výrokovej logiky, trojhodnotovej, časovej, deontickej a pod. Analýzou problémov študent dodatočne zvláda aj iné skúsenosti, ktoré sú všeobecne užitočné pri čítaní odborných textov. Stáva sa trpezlivejším a opatrnejším pri čítaní izolovanej vety a jej zaraďovaní do kontextu alebo možného kontextu jej interpretovania. Tieto skúsenosti môžu byť užitočné pri komplexnejšom nazeraní na logické a súvisiace filozofické problémy, s ktorými sa študent stretáva pri iných predmetoch a sú aplikovateľné i mimoriadne užitočné aj pri odbornom čítaní autorov z moderných dejín logiky.

1. O Aristotelových námorných bitkách

Tak, ako nie je možné ponúknuť definitívnu rekonštrukciu Aristotelovej koncepcie o budúcich náhodnostiach, nie je možné ani prijať ako konečnú niektorú zo súčasných interpretácií jeho zámerov. Toto tvrdenie sa opiera o niekoľko dôvodov, na ktoré sa bez výnimky musí naraziť, keď ide o rozličné aspekty Aristotelovej ponuky riešenia problému.

a) Hneď na začiatku ako základný dôvod môžeme uviesť samotný charakter Aristotelovho textu – deviatej kapitoly *de interpretatione* – a jeho *výstižnosť* a *jasnosť.* V tejto kapitole Aristoteles analyzuje vety, ktoré hovoria o budúcich náhodnostiach[6] a základný dojem, ktorý text evokuje, je, že zámerom textu bolo skôr zdôrazniť samotný význam problému, než ponúknuť konečné vysvetlenie, teda nastoliť čiastočné alebo definitívne stanovisko autora vo výbere medzi ponúknutými či možnými riešeniami.

b) Odtiaľto hneď narážame na ďalší problém. Ten sa týka rekonštrukcie *prvotného významu* tohto antického textu. Keď chceme vedieť, ako bol tento text pochopený vo svojom prvotnom, antickom období, sme prinútení pustiť sa do textov Aristotelových súčasníkov alebo priamych či neskorších nasledovníkov. Tak nás jeden z možných prístupov k lepšiemu pochopeniu Aristotelovho textu vedie k jeho antickým interpretátorom – buď jeho komentátorom alebo oponentom. Tieto antické interpretácie môžu byť

---

[6] *Náhodnosť, náhoda* (*neurčitosť, kontingencia;* zo stredov. lat. *contigere*; gr. *τὸ ἐνδεχόμενον; ὁπότερ(ον) ἔτυχεν*; ang. *contingency*; nem. *die Kontingenz*) – podľa Aristotelovho štvorca pre modality – je to, čo je *možné* a *nie je nutné* (bez ohľadu na čas – minulosť, súčasnosť a budúcnosť). *Nenáhodnosť* (*nonkontingencia*) ako opak *náhodnosti* zahŕňa pár *nutné* a *nemožné*. Aristotela (a jeho komentátorov) v tejto kapitole zaujímala pravdivosť len tých *viet*, ktoré poukazujú na *budúce náhodnosti* – vlastne *na budúce náhodné udalosti.* Budeme prednostne používať frázu *„vety o budúcich náhodnostiach"* (*vety o budúcich náhodných udalostiach*), i keď existujú ešte ďalšie, terminologický rovnocenné, synonymné frázy: prediktívne vety (predikcie) o náhodnostiach (náhodných udalostiach) a pod.

často veľmi užitočné pre dodatočnú podporu *našich* (a *nám súčasných*) názorov na to, čo mohla byť priama motivácia pre tieto Aristotelove vety a čo skutočne mohla byť ich ústredná téma alebo predmet diskusie.

Keď vezmeme do úvahy nezvyčajne dlhé dejiny antickej diskusie o budúcich náhodných udalostiach, je jasné, že musíme čeliť otázke – ktorá z ponúknutých antických interpretácií by mohla byť tou autentickou, a prečo. Mnohí z antických Aristotelových komentátorov a kritikov sa počas toho dlhého obdobia obracajú na nám neznámych alebo zriedkavo menovaných oponentov. Preto je ešte ťažšie z dostupnej podoby týchto vedľajších rozpráv zachytiť to, čo v skutočnosti bolo ich motiváciami a nakoľko korešpondovali s Aristotelovou. Spisy týchto autorov svedčia o tom, že v základe ďalších debát často ležali početné a celkom rozličné, vo svojom období aktuálne dôvody. Týmito bola diskusia dodatočne motivovaná a samozrejme nasmerovaná rôznymi smermi. Pri budovaní svojich vlastných stanovísk, zohľadňujúc tieto úvahy, sú historici logiky často prinútení čeliť mnohým prekážkam – diskusia bola vedená v rámci rôznych teoretických orientácií, a možnosti ich systematickej organizácie sú skromné. Môžeme súhlasiť s názorom, že *moderná historiografia logiky* od svojich začiatkov – od konca devätnásteho storočia – *v* značnej miere pokročila. Ale faktom zostáva, že jej úspech pri formovaní rozhodujúcich *metodických prostriedkov*, ktoré môžu byť nápomocné pri menej prehľadných interpretáciách, je len čiastočný, a to, žiaľ, nielen vtedy, keď ide o antické pramene.

c) Tretia dôležitá vec, ktorá sa týka interpretácie pôvodného Aristotelovho textu, sa vzťahuje na *hodnotenie* alebo *ocenenie* tej súčasnej relevantnej teórie (tá by mala byť po formálnej stránke prijateľná a zároveň korešpondovať s Aristotelovým prameňom), ktorá by *dôsledným spôsobom* zachytila a predstavila teoretický základ jeho tvrdení. To zdôrazňujeme preto, že dnešné pokusy spravidla vyjadrujú skôr zámery a teoretické podklady ich autorov, ktorí sa *selektívne* odvolávajú na miesta v prameňoch. V takomto prípade však tieto miesta v prameňoch skôr účelovo slúžia ako ilustrácia úspešnosti tej teoretickej koncepcie, ktorá sa v konkrétnom prípade obhajuje. V takto zachytenom rámci, i keď môže ísť o konzistentné teórie, ťažko môžeme povedať, že ide o *adekvátnu interpretáciu*. Nemôžeme ich hodnotiť ako primerané. Tieto dnešné interpretačné nedostatky vyžadujú od nás

nielen samotnú korekciu súčasných predstáv o dejinách logiky, ale poukazujú aj na ďalší smer rozvoja formálnych prostriedkov pri snahe pochopiť a interpretovať problémy z bližších alebo vzdialenejších dejín tejto disciplíny.

V tomto texte sa nebudeme snažiť podať celkový obraz problémov, ktorými sa zaoberal Aristotelov písaný prameň o budúcich náhodných udalostiach. Pokúsime sa sformovať a podať prehľad iba niektorých dôležitých problémov, ktoré sú týmto dielom otvorené. Predovšetkým ide o problémy, ktoré počas neskorších období dejín logiky mali značný význam, kým rozhodovania v debatách, ktoré sa o ich aspektoch viedli, hrali kľúčovú rolu pre formovanie neskorších dominantných konkurenčných interpretácií. Ďalej chceme poukázať na to, do akej miery niektoré Aristotelove neprecízne formulácie alebo pojmové nedôslednosti mohli byť pôvodom ocenení a komentárov jeho kritikov a súperov, ako v prípade megarčanov a stoikov. Nakoniec by sme chceli poukázať aj na to, do akej miery Aristotelove tézy a ich formulácie nesú zodpovednosť za oprávnenosť kritiky „aristotelovského stanoviska“ zo strany megarčana Diodora (Krona).

Łukasiewicz a prameň ortodoxného prístupu

Oživenie záujmu o Aristotelove logické práce v dvadsiatom storočí je naviazané na pokus dosiahnuť v tejto oblasti *štandardy vedeckej precíznosti,* ktoré by boli superiórnejšie v porovnaní s dovtedy kladenými požiadavkami. Rané práce Łukasiewicza každopádne predstavujú jeden z prvých pokusov o pochopenie a vysvetlenie Aristotelových textov pomocou súčasných, v tej dobe ešte úplne moderných formálnych prostriedkov.

Z dnešného pohľadu Łukasiewiczov prístup predstavuje akýsi druh posolstva – nielen s tým účelom, aby sa predstavil jeho priekopnícky systém trojhodnotovej logiky. Išlo tiež o snahu ukázať tento systém ako stavebný článok koncepcie indeterminizmu. Aby sme pochopili Łukasiewiczovu interpretáciu Aristotela a aby sme zistili správny základ pre jej ocenenie, musíme začať práve s otázkou – čo bol jeho *prvotný zámer* v oživení záujmu o logiku Aristotela a stoikov? Dôvodov, ktoré podmienili jeho *metódu* v analýze Aristotelových logických prác a ktoré mali rozhodujúci vplyv na ich *interpretácie*, na ocenenie významu a hodnoty toho, čo je dosiahnuté v logike počas jej antického obdobia je viacero.

Łukasiewiczov vedecký program

Evidentný pokrok v rozvoji matematiky z konca XIX. a začiatku XX. storočia predstavoval dostatočne pevný rámec pre zakladanie a výklad Łukasiewiczovho obrazu súčasného stavu logiky, ako aj predstavy o jej ďalšom rozvoji. Jeho východiskovým bodom bola koncepcia, ktorú v základných črtách vyložil ešte v článku z roku 1912.[7] Vo svojej najprehľadnejšej forme bola táto koncepcia vyložená v *Inauguračnom prejave pre akademický rok 1922/23,*[8] ktorý prezentuje ako rektor Varšavskej univerzity. Tento prejav je až oveľa neskoršie, v redigovanej podobe, publikovaný v edícii Słupeckeho [1961]. Łukasiewicz v ňom vyjadruje svoj názor, že nová metóda vo vede by mala byť vedená výsledkami zakladajúcimi sa na dosiahnutých štandardoch precíznosti, ako aj to, že by veda mala prevziať takú formu, ktorá korešponduje s výsledkami dosiahnutými pomocou „korektne konštruovaného deduktívneho systému," aký môžeme rozoznať v snahách prítomných v súčasnej matematike.

Łukasiewiczov „vedecký program" sa skladá z niekoľkých téz, ktoré by mali dať odpoveď na určitý počet otázok:

> „Keď matematika neodporovala preverovaniu novými štandardmi precíznosti, ako sa im ostatné disciplíny, menej exaktné než matematika, môžu prispôsobiť? Čo potom s filozofiou, v ktorej fantastické špekulácie najčastejšie dusia systematický výskum?"[9] Otázky sú inšpirované názorom, že „veľké filozofické systémy... tým, že existujú kritériá precíznosti umožnené matematickou logikou, sa rozpadajú ako domček z kariet." To by malo predstavovať dôvody pre ktoré „filozofia musí byť rekonštruovaná zo samotných svojich základov", a tiež „je potrebné, aby prevzala inšpiráciu z vedeckej metódy a bola založená na novej logike."[10]

---

[7] Łukasiewicz [1912] – „Creative Elements in Science" [prvý raz zverejnené ako „O twórczości w nauce", v *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250 rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego*, Lwów, ss. 1 – 15.], pretlačené v Borkowski [1970].

[8] Łukasiewicz [1961] – „On Determinism" – prvý raz zverejnené ako „O determinizmie", v Słupecki [1961], pretlačené v Borkowski [1970].

[9] Łukasiewicz [1961:111].

[10] Łukasiewicz [1961:*ibid.*].

Počas takmer štyridsiatich rokov intenzívneho záujmu o antickú logiku Łukasiewicz sledoval základné tézy svojho programu a opakoval bez väčších modifikácií a používal úplne rovnaké formulácie. V snahe zaviesť tento vedecký program sa celú tú dobu pokúšal ukázať, ako by matematická precíznosť, stelesnená v sile deduktívneho systému, mala byť vzorom pre ostatné vedy, vrátane filozofie chápanej v jej najširšom zmysle.

„Dejiny logiky musia byť napísané znova“

Položme si otázku: Za akých okolností Łukasiewicz zakladá svoj program? Niet pochybností, že Prantlove dielo *Geschichte der Logik im Abendlande*[11] predstavovalo veľmi bohatý prameň zozbieraných údajov o antickej logike. Po dlhú dobu bola táto kniha študentom a odborníkom nezameniteľnou príručkou získavania vedomostí z dejín logiky či zoznamovania sa s nimi. Táto kniha sa však početnými nepodloženými a často aj úplne voľnými komentármi ukázala skôr ako zavádzajúca pre vtedajšieho čitateľa. Nielen, keď ide o problémy, ktoré zhŕňa a vykladá, ale predovšetkým keď ide o vzťah autora k súčasným prostriedkom, použitie týchto prostriedkov v možnej interpretácii, a nakoniec ocenenie určitých učení.[12] Evidentné nedostatky sú úplne zjavné, keď ide o logiku stoikov. Stoické objavy Prantl pozoroval predovšetkým z doxografického odstupu. Stoikom upieral akýkoľvek hlbší význam v rámci dejín logiky a ich prínos obmedzoval len na zanedbateľnú hŕstku sofistických dôvtipností. Tým, že jeho kniha bola kľúčovým prameňom pre učencov zaujatých dejinami logiky, následky jeho odhadov mali ešte po dlhú dobu výrazný vplyv. Mnohí jeho súčasníci zakladali ďalší prieskum práve na týchto oceneniach. Príkladom toho je aj Zeller so svojou *Die Philosophie der Griechen* (začala vychádzať ešte v r. 1844, ale bola

---

[11] Prantl [1855 – 1870].

[12] Na tomto mieste treba spomenúť, že samotný Prantl mal blízky vzťah k matematickej logike a že jeho *Geschichte der Logik im Abendlande* bola výsledkom snahy napísať práve *novú* logiku, založenú na súčasných vedeckých poznatkoch (o čom svedčia aj iné jeho práce z dejín logiky, ako sú napr. *Reformgedanken zur Logik* [1875] alebo *Über die mathematische Logik* [1886].

redigovaná až do r. 1902). Zeller sa často odvoláva na Prantlove hodnotenia.[13] Vydaním anglického prekladu Zellerovej knihy (ešte koncom XIX. storočia, v r. 1881) a jej početnými vydaniami, sa táto kniha stáva základnou obľúbenou príručkou k dejinám filozofie a prenáša Prantlove hodnotenia aj na anglosaské územia.

Łukasiewicz tvrdí, že okrem historiografických nedostatkov prameňov pre súčasného čitateľa existuje ešte jeden dodatočný dôvod pre potrebu písania nových dejín logiky a pre ktoré sú diela podobné Prantlovým „prakticky bezvýznamné" [1961: 111]. Mnohé komentáre v Prantlovej knihe často pozostávajú z osobných dojmov, ktoré zase vyplývajú z nepochopenia nielen povahy logických problémov, ale aj výsledkov súčasnej vedy. Práve to je základný dôvod, prečo by dejiny logiky mali byť napísané logikom, ktorý by bol vedený návodmi modernej matematickej logiky a mal prehľad o výsledkoch dosiahnutých v tejto oblasti. So zámerom realizovať aspoň časť tohto cieľa Łukasiewicz zverejnil niekoľko statí, ako aj dobre známu monografiu o Aristotelovom sylogizme, neskoršie doplnenú interpretáciou Aristotelovho modálneho sylogizmu.[14]

„Aristotelov systém je axiomatický systém"

Práve týmto vyjadrením sa Łukasiewicz pokúša splniť požiadavky týkajúce sa aplikácií nových vedeckých nástrojov v pochopení dejín logiky. Vychádzajúc z tohto tvrdenia sa pripája k tým, ktorí „vnímajú vzťah medzi matematickou logikou a antickými systémami formálnej logiky" [1961:111]. Zdieľa názor, že Aristoteles vo svojom systéme použil určitý druh axiomatiky (i keď nie celkom vyvinutý) a že realizoval „intuitívne použitie výrokovej logiky, zatiaľ čo ju stoici, s Chrysippom na čele, systematicky

---

[13] Zeller nie vždy súhlasí s Prantlom, keď ide o tieto hodnotenia, napr. keď Prantl [1855 – 1870, vol. 1:413] v stoickej dialektike, v ktorej je logika kľúčová časť, vidí *len rétorickú záležitosť bez filozofického významu* [Zeller, 1880:72; n.1.]. Zeller na niekoľkých miestach zdôrazňuje aj iné nedostatky v Prantlovi, ale nikde sa rozhodne nedištancuje od jeho *Geschichte der Logik im Abendlande a* používa ju ako nepochybnú autoritu a vzácny zdroj faktografických informácií.

[14] Łukasiewicz [1951[1]/1957[2]].

formulovali" [1961:111]. Aj vo svojich neskorších prácach naďalej zostáva priklonený k tvrdeniu, že Aristotelov systém je axiomatická veda, ktorá predpokladá „teóriu dedukcie, i keď Aristotelovi neznámu".[15]

Aristoteles v deviatej kapitole *de interpretatione* zastáva rozlišovanie zákona vylúčenia tretieho a princípu bivalencie v prípadoch budúcich náhodností – k tejto téze Łukasiewicz prichádza analýzou Aristotelovho textu o *kontradiktorických vetách*, ktoré sú predmetom jeho knihy z r. 1910.[16] Na túto prácu nadväzuje aj článok venovaný problému *vylúčenia tretieho*.[17]

---

[15] Łukasiewicz [1957²:14;15;49]. Táto idea sa znovu aktualizuje koncom šesťdesiatych rokov a iniciatíva prichádza zo strany J. Corcorana [1969; 1972; 1973]. Corcoran sa snaží ukázať, že existujú *formálne zásady*, ktoré ležia skryté v základe Aristotelovej (resp. aristotelovskej) logiky ("*the underlying logic*"). Ale táto otázka, ktorá sa týka existencie *skrytých formálnych zásad*, aké Corcoran chcel nájsť v logike Aristotela (alebo aj aristotelovskej logike), aj naďalej zostáva otvorenou. I keď dnes existujú početné práce inšpirované Corcoranovou iniciatívou, zostáva dojem, že ešte nedávajú celkom presvedčivé výsledky.

[16] „O zasadie sprzeczności u Arystotelesa", *Studium krytyczne*, Kraków, 1910. Prvý raz Łukasiewicz píše o kontradiktórnych vetách vo svojom článku o logických antinómiách „Co począć z pojęciem nieskończoności?" *Przegląd Filozoficzny* 10(1907) 137.

[17] Diskusia na túto tému bola predmetom živého záujmu medzi členmi Ľvovsko-varšavskej školy. Treba spomenúť, že diskusia nadväzovala aj na výsledky Łukasiewiczovej práce z r. 1906 [„Analiza i konstrukcja pojêcia przyczyny", *Przegląd Filozoficzny* 9, 1906: 105 – 179.] venovanej pojmu príčiny a chápaniu „reálnych abstraktných pojmov" a všeobecnej teórii objektov – v ktorej po prvý raz u autora nachádzame myšlienku o existencii *nekonzistentných objektov*. S. Leśniewski po stretnutí s Łukasiewiczom v r. 1911 a po prečítaní jeho knihy o kontradiktórnych vetách *O zasadie sprzeczności u Arystotelesa*, systematicky komentuje a energicky kritizuje Łukasiewicza vo svojom článku „Proba dowodu ontologicznej zasady sprzecznosci" [*Przegląd Filozoficzny,* 15, 1912: 202 – 226], i keď uznáva veľký význam tohto diela. Svoje stanovisko Leśniewski ďalej vyvíja v práci venovanej problému vylúčenia tretieho – „Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka" [*Przegląd Filozoficzny,* 16, 1913: 315 – 352]. Ostrý spor medzi dvoma logikmi sa týkal

Obrátil pozornosť na to, že práve Aristoteles bol prvý, kto zaviedol rozlíšenie medzi *princípom vylúčenia kontradikcie* (neskoršie pomenovaného ako princíp *bivalencie*) a *zákonom vylúčenia tretieho*. Prvý princíp tvrdí, že keď máme dve kontradiktorické vety, obidve nemôžu byť zároveň pravdivé. Druhý tvrdí, že dve kontradiktorické vety nemôžu byť zároveň nepravdivé, *i.e.*, že jedna z nich musí byť pravdivá. *„Mne osobne sa nezdá byť tento princíp samozrejmý“* [1961:126], vyjadruje sa Łukasiewicz, a práve z tohto dôvodu sa neskoršie snaží zaviesť okrem pravdivosti a nepravdivosti „tretiu“ hodnotu, „strednú“, alebo „sprostredkujúcu“.[18] Veta so „sprostredkujúcou“ hodnotou by bola tá, ktorá má *možnosť* ako svoj

---

(ontologickej) existencie kontradiktórnych objektov a nakoniec sa skončil uznávaním rozličného chápania pojmu „objekt“.

[18] Možno nie je až také známe, že táto idea nemá svoj priamy pôvod u Łukasiewicza, i keď sa toto pripisovanie stalo zvyčajným. Námet pre riešenie, ako sa vyhnúť antinómiam, Łukasiewicz dostáva od Alexia Meinonga počas svojho jednoročného pobytu v Grazi v r. 1908 – 9. Meinong svoje práce na túto tému zverejňuje až v r. 1915 – 16 predovšetkým vo svojom najväčšom diele *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, v ktorom (namiesto Aristotelových modalít *nutné a možné*) preberá skôr megarskú hierarchiu – *pravdivé, možné, nepravdivé* – a prekladá ju do svojej terminológie ako škálu, ktorej stupňovanie schematicky zachytáva *„doménu faktuálnej hranice“* od **0** (úplná nefaktuálnosť) po **1** (úplná faktuálnosť), pričom je každý stupeň, ktorý sa nachádza medzi **0** a **1** (resp. toho, čo nie je úplne faktuálne alebo úplne nefaktuálne), označený termínom *„subfaktuálne“* ('untertatsächlich'). Łukasiewicz svoj systém trojvalentnej (trojhodnotovej) logiky vyvíja v r. 1917, i keď početné tézy o teórii pravdepodobnosti vykladá už pred *Poľskou filozofickou spoločnosťou v* r. 1910 v prednáške na počesť prof. K. Twardowského (svojho učiteľa, ktorý bol spolu s Meinongom, Bolzanovým žiakom), ktorý ho upozorňuje na Bolzanov pojem *relatívne pravdivostné hodnoty*. Łukasiewicz význam tohto termínu pripisuje *indefinitívnym propozíciam* (pričom je *relatívna pravdivostná hodnota* porovnateľná s jeho pojmom ‘*relatívneho stupňa pravdepodobnosti*’) [1913:§§19;20]. Monografia na túto tému vychádza pod názvom *Die logische Grundlagen der Wahrsheinlichkeitsrechnung* [1915]. Łukasiewicz sa ku vplyvu Meinonga a Bolzana vracia v historickom dodatku. K historickým a vývojovým problémom trojhodnotových logík pozri v Simons [1989] a Simons [1991].

> *korelát*.[19] Jej hodnota je aplikovateľná na vety o budúcich náhodných udalostiach, resp. na kontradiktorické vety vyjadrené v budúcom čase, medzi sebou viazané disjunktívnou spojkou. Aristotelov príklad námornej bitky, vyložený v *de int.* 19a30-2 vykladá tak, že:Alternatíva „buď zajtra bude námorná bitka alebo zajtra nebude námorná bitka" *je už pravdivá a nutná* (kurzíva V.M.), i keď dnes nie je pravdivé ani 'zajtra bude námorná bitka' ani 'zajtra nebude námorná bitka' [1961:125].

„Téza determinizmu je pochybná"

Łukasiewicz bol názoru, ktorý zdieľa aj väčšina dnešných interpretátorov, že Aristoteles v deviatej kapitole svojho *de int.* mieni dosiahnuť indeterministickú tézu ako fundovanú a že jeho zámer spočíval v tom, ako sa vyhnúť následkom takzvaného argumentu *„Lenivý"* (uvedeného v *de int.* 18a30 – 32), aby zachoval slobodu vôle. I keď dnes je to menej známe, zdá sa, že Łukasiewicz vo svojom rektorskom prejave z r. 1922, ktorý venuje tejto téme,[20] pokračuje vo vývine ideí naznačených ešte v *Habilitačnej práci* venovanej príčinnosti a induktívnej logike.[21] O nej sa v r. 1922 vyjadruje ako o pokuse pomocou trojvalentej logiky „vyriešiť problém indeterministickej filozofie"[1930:165].

Svoje chápanie determinizmu vykladá nasledovne:

---

[19] V Łukasiewicz [1913, §§14, 15, 16] pojem, ktorý v neskorších prácach dostáva názov „(reálneho) korelátu," pomenúva laplaceovským termínom „udalosť" a stále opakuje porovnávanie *„pravdivostnej hodnoty*" so *„stupňom pravdepodobnosti odohrania sa určitej udalosti*".

[20] *Cf.* Łukasiewicz [1961]. Článok predstavuje upravenú verziu inauguračného prejavu ako rektora Varšavskej univerzity na školský rok 1922/23. Aj po úprave základné tvrdenia zostali nezmenené.

[21] Téma tejto práce bola čiastočne zachytená v článkoch „O dwóch rodzajach wniosków indukcyjnich" [Łukasiewicz, 1906a], a „Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny" [Łukasiewicz, 1906b]. Tak napríklad Słupecki v úvode do edície Borkowského [1970] komentuje, prečo tieto články nemali byť zahrnuté do edície – pretože po *„šesťdesiatich rokoch od dátumu svojho prvého zverejnenia stratili veľa zo svojej vedeckej hodnoty*" (p. viii).

> Pod determinizmom rozumiem presvedčenie, podľa ktorého *a* je *b* v momente *t*, ak je v akomkoľvek momente predchádzajúcom *t* pravdivé, že *a* je *b* v momente *t* [1961:113].

Toto stanovisko,[22] ktoré je inšpirované stoickou koncepciou determinizmu, by sa mohlo zovšeobecniť vo forme niekoľkých navzájom závislých téz. Respektíve:

- príčiny budúcich udalostí sú určitým spôsobom *už prítomné* (buď v súčasnom momente, alebo v minulosti);
- každý priebeh akejkoľvek udalosti je príčinným spôsobom viazaný do tranzitívneho usporiadania, *i.e.* každá udalosť v poradí má svojho *priameho* predchodcu a nasledovníka;
- *neexistuje* (ontologický) rozdiel medzi budúcnosťou a minulosťou, pretože budúce veci sú príčinne podmienené rovnakým spôsobom, ako aj súčasné alebo minulé;
- na základe *poznania* príčiny určitej udalosti je vždy možné predvídať jej následok;
- determinizmus obmedzuje *validitu zákona bivalencie,* pretože predpoklad, že sú všetky budúce udalosti príčinne viazané, znamená to, že ak výroky v disjunkcii tvrdia, že sú budúce udalosti nutné, potom sú, každý výrok zvlášť, vopred pravdivý alebo nepravdivý.

Łukasiewicz sa snaží svoju kritiku determinizmu vyvinúť, ako hovorí, „v súlade s takzvanou teóriou dedukcie“,[23] a to dvomi rozličnými smermi. *P o p r v é*, kritikou deterministického argumentu podporeného princípom príčinnosti, pričom zdôrazňuje, že v argumente, ktorý vyvodzuje determinizmus z princípu príčinnosti, existuje *chyba*. *P o d r u h é*, pokúša sa zohľadniť tento argument z aspektu princípu vylúčenia tretieho. Príklady, ktoré pri tomto

---

[22] Prvé explicitné vyjadrenie Łukasiewicza na tému determinizmu môžeme nájsť v jeho prednáške z r. 1918, v ktorej vykladá svoje výsledky na poli neklasických logík: *Treść wykładu pożegnalnego wygłoszonego w auli Uniwersytetu Warszawskiego 7 marca 1918* – preklad v Borkowski [1970: 84 – 86].

[23] Łukasiewicz [1961:115].

pokuse používa, sú prebraté z obvyklého použitia prirodzeného jazyka, ako aj z vedeckej praxe.

Jeho prvá pripomienka ku koncepcii determinizmu má nasledujúcu formu. Keďže povaha času sa môže pochopiť ako kontinuálna, neexistuje *priamy vzťah* medzi momentom vyslovenia určitého výroku o budúcej udalosti a momentom jej uskutočnenia. Tento vzťah si môžeme predstaviť ako nekonečný postup sprostredkujúcich sekvencií v reťazci uskutočnenia určitej udalosti, ktoré nasledujú *po* súčasnom momente a „preto ešte nedosiahli minulosť."[24] Téza determinizmu je chybná, lebo väčšina priamych príčin tohto druhu (ktoré samotné bezprostredne predurčujú budúce udalosti) taktiež leží v budúcnosti a nepatrí k súčasnosti. Z toho vyplýva, usudzuje Łukasiewicz, že budúcnosť je *otvorená*, čo podľa neho hovorí v prospech tézy indeterminizmu. Bez zámeru púšťať sa do detailnejšej diskusie je nutné aspoň dodať, že sa jeho prístup nemusí zdať celkom presvedčivý každému obhajcovi determinizmu. Jeho východisko sa zakladá na horeuvedenej téze, o ktorej predpokladal, že by predsa mohla byť uznaná zo strany nejakého presvedčeného deterministu, i keď sa opiera o také problematické pojmy, akým je *„priamy predchodca"* alebo, v ďalších dodatočných explikáciách, pojem *„reálneho korelátu."*

Vráťme sa k príkladu, ktorý možno ďaleko presnejším a názornejším spôsobom vyjadruje jeho intuíciu vo formovaní tohto argumentu. Argument sa zakladá na tvrdení, že *„nikto nie je v stave predpovedať"* niektoré bizarné udalosti, akou je, povedzme, to, že *„mucha bude bzučať v mojom uchu na poludnie 7. septembra nasledujúceho roku"*. Opačné stanovisko by podľa Łukasiewicza predstavovalo presvedčenie, ktoré sa *„zdá skôr fantáziou než výrokom založenným aspoň na tieni vedeckého predvídania"*.[25] Na druhej strane však Łukasiewicz pripúšťa, že sa poloha nebeských telies dá predvídať mnoho rokov vopred. Porovnávajúc tieto dva uvedené príklady usudzuje, že

> niekto môže byť pevne presvedčený, že sa nič nedeje bez príčiny a že každý skutočný fakt má svoju príčinu v skoršom fakte, a nezaradí sa tým medzi

[24] *Ibid.* p.120.

[25] *Ibid.* p.121.

deterministov.[26]

Tento svoj názor, žiaľ, dodatočne neexplikuje.

Łukasiewicz verí, že existuje ešte jeden argument voči determinizmu, „nezávislý" od predchádzajúceho. Argument sa zakladá na odvodení prostredníctvom zákona vylúčenia tretieho. Smer usudzovania je takmer porovnateľný s tým, ktorý bol daný v samotnom hodnotení tohto princípu. Aj tentoraz sa snaží dokázať svoju koncepciu pomocou pojmu *reálneho korelátu* – tvrdí, že veta, ktorá sa vzťahuje na budúcnosť, nemá svoj reálny korelát v súčasnom okamihu, ako ho nemá ani negácia tej istej vety. Odtiaľ usudzuje, že nás „nič nenúti zaradiť túto vetu medzi pravdivé".[27] Na tomto mieste, ako sa domnieva, sa nepravdivosť tézy determinizmu javí ako následok usudzovania založeného na problematickom používaní zákona vylúčenia tretieho, ale aj toho, že *t e r a z* je nemožné pokladať takéto vety za pravdivé alebo nepravdivé, lebo ich reálny korelát je tretia hodnota, respektíve, „možnosť".[28]

Logický determinizmus a kontradikcia

Koncepcia, podľa ktorej propozičný kalkul imanentne obsahuje tézu determinizmu, je dnes známa ako *logický determinizmus*. Sú aj iné názvy tohto alebo tomu blízkeho presvedčenia: Zbigniew Jordan [1963:18] ho pomenováva ako *sémantickú formuláciu striktného determinizmu*; Wolenski [1996] ako *radikálny determinizmus*; Taylor [1962] *logický determinizmus* .[29] I keď korene tejto koncepcie sú hlboko v tradícii západnej filozofie od antických čias, jej samotný názov pochádza od M. Schlicka (*logische Determinismus*)[30].

---

[26] *Ibid.* p.121.

[27] *Ibid.* p.123.

[28] *Ibid.* p.126.

[29] O pôvode moderných názorov na determinizmus, klasifikácie determinizmov a o porovnani ich moderných názvov, *pozri* Marko [2017].

[30] Schlick [1931/1979:202]: „[...] the principles of contradiction and excluded middle would not rank as statements about future states-of-affairs if determinism did not prevail. In fact, so Aristotle argued, if determinism is true, and if the future, therefore,

Ešte tridsať rokov po Schlickovi, F. Waismann[31] opakuje jeho pôvodné formulácie – termínom *logická predestinácia* nazýva koncepciu, ktorá tvrdí, že „celková budúcnosť je akýmsi spôsobom pevne stanovená, logicky predurčená“. Dôležité je to, že sa pri týchto slovách Waismann odvoláva práve na Łukasiewicza ako jeho prameň. Schlick logický determinizmus vidí skôr ako následok princípu non-kontradikcie a zákona vylúčenia tretieho; Waismann len ako následok vylúčenia tretieho. Treba predsa spomenúť, že ani Schlick, ani Waismann, ale ani samotný Łukasiewicz sa nedeklarovali ako deterministi. Schlick determinizmus popiera tvrdením, že tautológie nemajú nič spoločné so svetom, pretože sú propozíciami zbavenými obsahu; Waismann determinizmus obchádza svojím rozlišovaním medzi *„saying truth*“ a *„making truth*“, opiera sa v tomto členení o Wittgensteina. Začiatkom šesťdesiatych rokov Jordan [1963:9] v rovnakom tóne obhajuje Łukasiewicza:

> Použitím metalogického princípu identity, non-kontradikcie a vylúčenia tretieho, na spôsob Aristotela a stoikov môžeme dôjsť k záveru, že budúcnosť je logicky určená. Ale z tohto záveru nevyplýva, že je budúcnosť jedinečne kauzálne determinovaná alebo vedená osudom. Takýto záver by sa zakladal na splietaní kauzálneho determinizmu s logickou predurčenosťou...

---

is not already laid down and *determined* now, that it seems as if proposition “Event *E* will take place tomorrow’ could today be neither true not false.“

[31] Waismann [1959:352]: „[...] whether the law of excluded middle, when it refers to the statements in the future tense forces us into a sort of logical Predestination. A typical argument is this. If it is true now that I shall do a certain thing tomorrow, say jump into the Thames, then no matter how fiercely I resist, strike out with hands and feet like a madman, when the day comes I cannot help jumping into the water; whereas, if this prediction is false now, then whatever efforts I may make, however many times I may nerve and brace myself, look down at the water and say to myself, ‘One, two, three’ – it is impossible for me to spring. Yet that the prediction is either true or false is itself a necessary truth, asserted by the law of excluded middle. From this the startling consequence seems to follow it is already now decided what I shall to do tomorrow, that indeed the entire future is somehow fixed, logically preordained [...] Descriptions of what will happen are, at present, neither true nor false.“

Je determinizmus imanentný výrokovej logike?

Łukasiewicz predkladá dva argumenty proti determinizmu. *Prvý – logický* – sa opiera o text z Aristotelovej deviatej kapitoly *de interpretatione*, o známy príklad o námornej bitke, ktorého základom je zákon vylúčenia tretieho. Ten *druhý* sa odvoláva na *princíp kauzality*, a svoj pôvod má v Łukasiewiczovej interpretácii stoickej koncepcie determinizmu. Nás zaujíma predovšetkým ten prvý.

Téza determinizmu

Determinizmus, ako si ho Łukasiewicz predstavuje, je predovšetkým *sémantické* tvrdenie, ktoré – ak je pravdivé – má za svoj priamy *metafyzický* následok popieranie *ľudskej kreativity* (slobodnej vôle).

> **D:** Pre akýkoľvek daný objekt ***x*** a vlastnosť **P**, ak ***x*** je **P** v okamihu ***t***, odvtedy, pre každý okamih (predovšetkým pre ten predchádzajúci okamih ***t***) je pravdivé v okamihu ***s***, že ***x*** je **P** v okamihu ***t***.

Svoju skutočnú váhu toto tvrdenie má, ak si predstavíme vetu v budúcom čase:

> * Zajtra bude námorná bitka.

vyslovenú, povedzme, *dnes*. Podľa **D**, ak sa *fakt* označený vetou (*) udeje, potom je pravdivé, a to v každom okamihu, ktorý predchádza tejto udalosti, povedať, že sa takáto udalosť aj udeje. Povedať to bolo *vždy* pravdivé. V prípade, že veta nie je pravdivá, *vždy* bolo nepravdivé ju tvrdiť. Okrem tohto, princíp bivalencie

> **PB:** Každá propozícia je pravdivá alebo nepravdivá,

nás už *teraz* núti uznať propozíciu (*) ako (definitívne) *pravdivú* alebo *nepravdivú*. Ak je pravdivá, označená udalosť sa udeje, ak je nepravdivá, neudeje sa. Podľa **D**, obidve propozície (tá, ktorá hovorí, že sa udeje určitá udalosť, aj tá, ktorá hovorí, že sa neudeje) majú pravdivostnú hodnotu určenú od večnosti. *Ergo* – taká udalosť (v zásade, ako aj každá iná udalosť), je určená od večnosti, *nutná*. Podľa Łukasiewicza, **D** je následkom platnosti predpokladu **PB**. Inými slovami:

- ak je každá propozícia buď pravdivá alebo nepravdivá, potom je pravdivá aj veta (*), aj to *už teraz*;

- ak bude rovnako pravdivou v okamihu udalosti, na ktorú poukazuje, potom veta (*) bola pravdivou aj v minulosti (s ohľadom na ten okamih), aj v budúcnosti (s ohľadom na moment jej vyslovovania);
- ak veta (*) bola pravdivou v minulosti, potom vždy bola pravdivou (v „akejkoľvek minulosti“, aj v „akejkoľvek budúcnosti“) – potom je pravdivou v akomkoľvek okamihu *s*.

Ak je to tak, potom platí **D.** Z **PB** vyplýva **D**.

Jordan (1963:19) napríklad tento záver vysvetľuje nasledujúcim spôsobom – sémantická formulácia *striktného determinizmu*

> poukazuje na určitú dôležitú vlastnosť pravdivých viet, slovom, že predikát „pravdivý“ nie je relačný, časovo závislý a nekompletný predikát, ale absolútny, nezávislý od času, a kompletný... známy (v Poľsku) ako téza absolútnej vlastnosti pravdy.

Łukasiewicz popiera *deterministickú tézu* z dvoch dôvodov: jeden je *etický* (pretože popiera slobodu ľudského konania); a druhý *teoretický* (pretože sa mu zdá neopodstatnenou pravdivosť takých výrokov, ako sú: „Nasledujúceho roku, 14. septembra o 12:56 bude mucha bzučať okolo môjho ľavého ucha“). *Ergo* – keď je už našou úlohou poprieť determinizmus, máme poprieť (aspoň) tézu, z ktorej logicky vyplýva – a to je **PB**.

Logický „dôkaz determinizmu“

V rozpracovanej verzii by dôkaz determinizmu podľa Łukasiewicza znel takto:

(a)	$T_t(p) \vee T_t(\neg p)$	*Buď je pravdivé v momente* t, *že Ján bude zajtra na obed doma alebo je pravdivé v momente* t, *že John nebude zajtra na obed doma.*
(b)	$T_t(\neg p) \rightarrow \neg p$	*Ak je pravda, že Ján nebude zajtra na obed doma, potom John nebude zajtra na obed doma.*
(c)	$p \rightarrow \neg T_t(\neg p)$	*Ak Ján bude zajtra na obed doma, potom nie je pravda, že Ján nebude zajtra na obed doma.*

(d)	$\neg T_t(\neg p) \rightarrow T_t(p)$	*Ak nie je pravdivé v momente* t*, že Ján nebude zajtra na obed doma, potom je pravdivé v momente* t*, že Ján bude zajtra na obed doma.*
(e)	$p \rightarrow T_t(p)$	*Ak Ján bude zajtra na obed doma potom je pravdivé v momente* t*, že John bude zajtra na obed doma.*

Moment *t* je arbitrárny okamih, preto môžeme usúdiť, že veta *Ján bude zajtra na obed doma* bude pravdivá v arbitrárnom a v akomkoľvek okamihu, tak ako to vidí aj Jordan.

Formálne, dôkaz logického determinizmu môžeme predstaviť aj nasledujúcim spôsobom:

(a)	$T_s(p) \vee T_s(\neg p)$	Prvá veta, v súlade s princípom vylúčenia tretieho, tvrdí, že propozícia *p* je v okamihu *s* pravdivá alebo je pravdivá jej negácia.
(b)	$T_s(p) \rightarrow p$	Druhá veta (ktorá sa nezakladá na akomkoľvek logickom princípe, ale súvisi s korešpodenčnou teoriou pravdy), tvrdí (alebo opakuje **D**), že: *ak* v niektorom arbitrárnom okamihu *s* je pravdivé to, že *p*, *odvtedy* to, čo *p* vyjadruje, je aj fakt. (Napríklad, ak je dnes pravdivé to, že zajtra bude námorná bitka, potom to aj bude – *i.e.* zajtra bude námorná bitka.)

Z (a) a (b) môžeme usúdiť nasledujúce:

(c)	$T_s(\neg p) \rightarrow \neg p$	[z (b) substitúciou *p* za $\neg p$]
(d)	$p \rightarrow \neg T_s(\neg p)$	[z (c) použitím $(A \rightarrow \neg B) \rightarrow (B \rightarrow \neg A)$ z MP], *kontrapoz.*
(e)	$\neg T_s(\neg p) \rightarrow T_s(p)$	[z (a) sub. $(C \vee A) \rightarrow (\neg A \rightarrow C)$ a MP]
(f)	$p \rightarrow T_s(p)$	[z (d)-(e) použitím *tranz.* a MP]
(g)	$p \rightarrow \forall_s T_s(p)$	[z (f) univerzálizaciou (kvantifikáciou) konzekventu]
(h)	$T_s(p) \rightarrow \forall_s T_s(T_t(p))$	[substitúciou vety *p* za '$T_t(p)$']
(i)	$T_t(p) \rightarrow \forall_{s<t} T_s(T_t(p))$	[reštrikcia kvantifikácie v (h)]

Dostali sme krok (i), a práve ten znie ako deterministická téza [**D**]. Týmto sme dokázali, že determinizmus môžeme vydedukovať z predpokladu určitej formy zákonu vylúčenia tretieho. Ak je to tak, nemáme žiadne slobodné východisko. Łukasiewicz dodáva, že i keď sa toto riešenie zdá logicky správnym, „nespĺňa jeho [Łukasiewiczovu] intuíciu".[32]

Čo by podľa Aristotela bola kontradikcia?

Prečo, podľa Aristotela, *vylúčenie kontradikcie* (ten podľa neho najdôležitejší „zákon myslenia")[33] nemôže byť identifikovateľné ako *princíp bivalencie* (**PB**)?

Aristoteles bol v tomto ohľade akýmsi intuicionistom: jeho chápanie negácie a kontradikcie nekorešponduje s moderným. Po prvé, Aristoteles nemal ideu negácie propozície (na rozdiel od stoikov) – kde znak pre negáciu stojí mimo propozície. Sú autori, napríklad Anscombeová [1956], ktorým je toto vysvetlenie blízke: *negácia je interná s ohľadom na vetu*. Veta (na rozdiel od súčasného chápania pojmu propozícia, *i.e.* v propozičnej logike) je kombinácia *subjekt+predikát*. V prípade viet *Sokrates sedí*, alebo *Človek je šedivý*, aby sme správne dostali kontradiktorický pár, to čo by bolo treba negovať, je predikát alebo sloveso. Keď toto zohľadníme, v prípade viet *Človek nie-je šedivý* a *Človek je nie-šedivý*, dostávame iný pár kontradiktorických viet. *Kladné tvrdenie* vyjadruje kombináciu dvoch „vecí" (a+b), kým *popieranie* vyjadruje separáciu (a/b). Kontradikcie samotné nie sú automaticky naviazané na pojem pravdivosti. To je pre interpretátorov často dôvodom vysvetliť, prečo sa v *de int.* 6 pravdivosť a nepravdivosť ani nespomínajú, i keď je to kapitola venovaná kontradikciám a ich definícii. V tomto prípade sa otázka pravdivosti a nepravdivosti týka *obsahu* určitého tvrdenia. Zo samotnej kontradikcie (dvoch kontradiktorických tvrdení) nie je možné usúdiť na pravdivosť jedného z páru kontradiktorických tvrdení. Uvedieme preto známu Aristotelovu pasáž z jeho *Metaphysica*, v ktorej definuje kontradikciu (alebo *zákon non-kontradikcie*, ďalej **LNC**):

> N e j j i s t ě j š í m   p o č á t k e m   z e   v š e c h však jest ten, o němž je nemožno klamati se... a v našem vyjádření zní takto: Totéž nemůže zároveň

[32] Łukasiewicz [1961:124].

[33] Arist. *metaph.* 1005^{b}8-11.

> náležeti a nenáležeti témuž a v témž vztahu. Jiná určení, jež je snad třeba ještě připojiti, abychom unikli logickým námitkám, je nutno pokládati za připojená. To je tedy nejjistější počátek ze všech, neboť má nahoře uvedené znaky. Je totiž nemožno, aby někdo mínil, že totéž jest a není, jak prý se podle některých vyjádřil Herakleitos. Neboť není nutno, aby někdo měl vskutku takové mínění, jak se vyjadřuje. Není-li tedy možno, aby témuž zároveň náleželo protivné — také k této návěsti by se měla připojiti obvyklá určení —, a jestliže spor je v tom, když jedno mínění popírá druhé, jest zjevno, že táž osoba nemůže zároveň věřiti, že totéž jest a není; neboť by měl zároveň protivná mínění, kdo by se takového omylu dopustil. (Kříž)[34]

Pozrime sa teraz, ako formulácia **LNC** znie v *de interpretatione*, a môže pre nás byť užitočné aj porovnať niektoré jej známe preklady. Podľa Aristotela,[35] kontradikcia je:

κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός... ὥστε δῆλον ὅτι πάσῃ καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάσῃ ἀποφάσει κατάφασις. καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι·

Kladný soud je soud, v němž se něco něčemu přičítá, záporný soud je soud, v němž se něco něčemu odpírá... A tak je zjevné, že ke každému kladnému soudu existuje jeden protikladný soud záporný a ke každému zápornému soudu jeden protikladný soud kladný. A tuto dvojici soudů, kladný a záporný, které jsou v protikladu, nazvěme sporem (Kříž).

Ani jedna z dvoch formulácií nám nič nehovorí o pravdivosti alebo nepravdivosti. V tejto druhej formulácii sa explicitne dozvedáme len to, že dve tvrdenia, z ktorých je jedno kladné a druhé ho popiera, resp. je protikladné, *tvoria* spor, kontradikciu. Je pravda aj to, že na *iných miestach* (ale *v inom kontexte*!) Aristoteles zavádza *modálnu*, *atletickú* a (kvantifikovanú) *časovú formuláciu* **LNC**, ako napríklad:

> Nie je *možné* pravdivo povedať v rovnakom čase o rovnakej veci, toto je človek a (zároveň) toto nie je človek.[36]

Prečo Aristoteles z kontradikcie vylučuje pravdivosť?

[34] *Metaph.*, Γ3, 1005b11-12; 18-32.

[35] *De int.* 17a25-35.

[36] *Metaph.,* 1006b33-34.

Whitaker [1996:6 – 7] sa opiera o tvrdenie, že *de interpretatione* predstavuje celok: spis je ako celok venovaný *pravidlu kontradikcie* (princíp „nonkontradikcie", **LNC**, Whitaker uvádza k nemu v komplementárnej forme ako *princíp kontradikcie* – ďalej **PCR**). Keď ide o 9. kapitolu, predchádzajúce dve kapitoly, *i.e.* 7 a 8 *musia* preto byť kľúčom k jej pochopeniu. Prvá veta, s ktorou Aristoteles začína kapitolu 9, podľa Whitakera [1996:109*ff*], sa vôbec netýka **PB**, ale v skutočnosti predstavuje pokračovanie riadkov predchádzajúcich k uvedenej vete. Veta skutočne nadväzuje a pokračuje uvádzaním ďalších vlastnosti **PCR**. Nehovorí nič o **PB**, ale skôr o **PCR**. Tak Aristotelove tvrdenie na začiatku *cap*. 9 (18a27) – ktoré znie

Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ὄντων καὶ γενομένων ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι·	Je nutné, aby kladný nebo záporný soud o tom, co jest a co bylo, byl pravdivý nebo nepravdivý (Kříž).

– treba čítať ako tvrdenie korešpondujúce s **PCR** (a nie s **PB**!). Vetu, ktorá tvrdí, že je „nutné, aby tvrdenie alebo popieranie bolo pravdivé alebo nepravdivé", treba chápať ako tvrdenie, že „je nutné *buď* pre kladné tvrdenie, aby bolo pravdivé a popieranie nepravdivé, *alebo* pre kladné tvrdenie, aby bolo nepravdivé, a popieranie pravdivé".[37]

[37] Opačné stanovisko, napríklad, obhajuje Ackrill [1963:133*f*]: „... Aristotle does not, here or in other works, draw a sharp distinction between logical and causal necessity; *he treats laws of logic and laws of nature as on a par* (kurzíva v texte, VM). Moreover he appears, at least in this chapter, to use 'necessity' to cover what may be called *temporal* necessity – the unalterability of whatever has already happened. It may be that some of the obscurity in the chapter is due to his failure explicitly to distinguish these different types of necessity. As a final preliminary to comment on the text let us state in rough terms two radically different overall interpretations that have found favour at various times. (1) The thesis introduced and denied by Aristotle at the beginning of the chapter is and is known by him to be ambiguous. It might be *the strong thesis* (a): of any two contradictories one is necessarily true and one is necessarily false; that is, in effect, either necessarily-p or necessarily-not-p. Or it might be *the weak thesis* (b): of any two contradictories necessarily one is true and one is false; that is, in effect, necessarily either p or not-p). *Aristotle denies (a), which*

V tomto citovanom prípade sa zavádzajú ďalšie pojmy: pojem *nutnosti*, *pravdivosti* a *existencie*. Podľa Whitakera, uvedená forma je len *ďalšia*, dodatočná explikácia formulácie princípu **PCR**, ktorú znova nachádzame v pokračujúcom texte, teraz ako (18b27 – 9):

ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ.	Nutně jeden nebo druhý z protikladů byl pravdivý nebo nepravdivý (Kříž).

Príklad jej konverzie nachádzame v podobnej formulácii v 19b1*f*.

ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἀνάγκη πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι·	A tak je zjevné, že není nutné, aby ze všech kladných a záporných soudů, které jsou v protikladu, jeden byl pravdivý a druhý nepravdivý (Kříž).

Aristoteles **PCR** zopakuje ešte raz, v 19a36*f*:

τούτων γὰρ ἀνάγκη μὲν θάτερον μόριον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος.	Jeden člen protikladu nutně je pravdivý nebo nepravdivý (Kříž).

Takže sa pokúsme zhrnúť Aristotelov výklad. Zakladá sa nie na výnimkach z **PB**, ale na výnimkach, ktoré platia pre **PCR** (a na tomto mieste tých, ktoré sa týkajú viet o budúcich náhodných udalostiach). Dodajme ešte k tomu: vtedy, keď ide rovnako o *existujúce* veci, ako aj o tie, ktoré sú *budúce*. Dozvedáme sa, že kontradiktorické vety sú protikladné vety, ale ich pravdivosť je niečo, čo z nich nevyplýva priamo ako zo samotných protikladov, ale z ich *časovej „polohy“*, a s ohľadom na ich *existenciu*.

---

entails determinism, but accepts (*b*), which does not. (2) Aristotle's discussion does not turn on the above ambiguity. The thesis he introduces and denies is (b). He accepts as valid the argument in Part II which purports to show that (b) entails determinism, and he rejects (b). He does, however, hold that a thesis rather similar to (b) is true of future singulars, the thesis that of two such contradictories it is necessary that one should at some time be true and one false.
The gist of (1) is the distinction between 'necessarily (p or not-p)' and 'necessarily p or necessarily not-p'. The gist of (2) is the distinction between 'necessarily (p is true or not-p is true)' and 'necessarily (p will be true or not-p will be true)'."
Ackrill uznáva, že kapitola začína s **PCR**. Ale keď interpretuje text týkajúci sa 18b34, uvádza, že Aristoteles vlastne komentuje **PB** [Ackrill, 1963:133*f*].

Łukasiewicz vo svojom dôkaze determinizmu dôsledne a správne (totožne s Aristotelom) definuje kontradikciu ako *spor* [1961:114]. Ale už o niekoľko riadkov nižšie nadväzuje túto formuláciu na tvrdenia „Aristotelových dvoch známych princípov“:

a) „princípu *vylúčenia kontradikcie*“ (dve kontradiktorické vety nie sú zároveň *pravdivé*), a
b) „princípu *vylúčenia tretieho*“. (dve kontradiktorické vety nie sú zároveň *nepravdivé*),

a kritizuje tento druhý princíp ako vo všeobecnosti neplatný (v každom prípade neplatný aj s ohľadom na „jeho intuíciu“). Toto je jeho príklad:

> It may sometimes happen that two disputants, of whom one regards as white what the other considers black, are both mistaken, and the truth lies *somewhere in between two assertions* [*V.M.*]. There is no contradiction, however, regarding something as white and considering the same thing as black. Only the sentence stating that the same thing is and is not white would be contradictory. [p.114]

Princíp vylúčenia tretieho dostávame (a) z *princípu vylúčenia kontradikcie*, (b) substitúciou pojmu *„nepravdivé“* namiesto pojmu *„pravdivé“*. V skratke, princíp *vylúčenia tretieho* má svoj základ v *princípe kontradikcie*.

Łukasiewiczova koncepcia bola silne motivovaná práve Meinongovou *Gegenstandstheorie* (v ktorej neúplne určené objekty [predmety] narúšajú „zákon *vylúčenia tretieho*“). Svedectvo o tomto vplyve nájdeme ešte v pôvodnej Łukasiewiczovej formulácii *princípu non-kontridikcie* z r. 1910. Samotná pravdivosť a nepravdivosť sa aj tu, v dôsledne meinongovskom duchu, zakladajú na pojme *„predmet“*:

> Two judgments of which one ascribes to *an object* [*przedmiotowi*] just the property which the other denies *to it* [*mu*] cannot be true at the same time.

Duch tejto motivácie nachádzame aj neskoršie v korešpondujúcom termíne, ktorý nahradil pôvodný termín *predmet*, alebo *objekt*, z Meinongovho inštrumentária: *reálny objekt* teraz nájdeme pod menom *reálny korelát*. Neúplné objekty (nekompletné v meinongovskom zmysle; v Łukasiewiczovom tie, ktoré nemajú svoj *reálny korelát*) nie sú ani pravdivé ani nepravdivé.

V tomto zmysle, nezávislosť **PCR** voči *princípu bivalencie* (a *zákonu vylúčenia tretieho*), ktorú zdôrazňuje Aristoteles v *de interpretatione,* sa v Łukasiewiczovom čítaní pridávaním *reálnych korelátov* už stráca.

Łukasiewicz sa snaží o *dve veci*: prekonať nebezpečenstvá vynárajúce sa z „*Meinongovej džungle*" a zachovať *svet pravdy*; na druhej strane, zachovať ľudskú slobodu a zároveň jej dať, akýmsi spôsobom, aj čestné logické východisko.

To, na čo sme chceli poukázať, je Łukasiewiczova pôvodná chyba v čítaní a interpretovaní Aristotela. Łukasiewicz čiastočne správne preberá Aristotelovu formuláciu základných princípov, ale zanedbáva celkový kontext, v ktorom ju Aristoteles uvádza. Łukasiewiczov začiatočný predpoklad, na ktorom práve zakladal svoje stanovisko (že determinizmus je dôsledkom logického princípu bivalencie), nie celkom správne prebratý z Aristotela, ho viedol k presvedčeniu, že propozičná logika vedie k determinizmu.

Rescher – stredoveká interpretácia

Najvýraznejšie rozlišovanie medzi *ortodoxným a stredovekým* prístupom k interpretácii kľúčových častí Aristotelovho textu z *de interpretatione* nájdeme v článkoch Reschera zo šesťdesiatych rokov [1963; 1968].

Rescher *ortodoxné* stanovisko chápe ako prevládajúce – nielen medzi antickými interpretátormi Aristotela, ale tiež medzi súčasnými bádateľmi, a to predovšetkým tými, ktorí sledujú Łukasiewiczovu stopu. Rescher sa v mnohom líši od svojich predchodcov a snaží sa o celkom nový spôsob v pochopení problému námornej bitky. Medzi prvými obracia pozornosť na málo známe arabské výskumy a prínos k logike, ktorý pochádza od arabských autorov. Práve *stredoveká* pozícia v tomto členení, ktorú on obhajuje, je charakteristická pre interpretácie, ktoré sa dajú nájsť medzi rukopismi arabských komentátorov Aristotela, napríklad al-Farabiho a Averoesa.[38] Podľa neho toto bol prúd, v ktorom sa artikulovali stredoveké

[38] Ibn Rushd [(= Averroës) *Commentarium Medium* (= *Expositione*) *in Aristotelis 'de interpretatione'*, (Juntine ed.) *"Aristotelis omnia quae extant Opera cum Averroës 'Cordubensis comentarii',"* Vol. i, Part 1, Frankfurt am Main, 1962, p. 82.]: "Vo veciach

stanovísk Abélarda a Anzelma. Táto pozícia má svoje východisko v téze, že vety o budúcich udalostiach sú (aktuálne) pravdivé alebo nepravdivé, i *keď im chýba status nutnosti*.

Základom Rescherovej kritiky je presvedčenie, že zásady, pomocou ktorých Aristoteles čelí problému budúcej náhodnosti, nie sú *ani* zákonom bivalencie, *ani* zákonom vylúčenia tretieho. Tieto dva zákony Rescher formuluje ako $\Box(Tp \vee Fp)$, respektíve $\Box[Tp \vee T(\neg p)] \wedge \Box[Fp \vee F(\neg p)]$, a nazýva ich zásadami *kolektívnej nutnosti*, pre to, že $\Box$-operátor (nutnosti) zostáva pred disjunkciou. Rescher si myslí, že Aristotelov zámer bol skôr aplikovať adekvátne princípy *distributívnej nutnosti*, v ktorých je $\Box$-operátor „distribuovaný na členy disjunkcie“. Tieto zásady formuluje ako

α) $\Box(Tp) \vee \Box(Fp)$,

β) $[\Box(Tp) \vee \Box(T(\neg p))] \wedge [\Box(Fp) \vee \Box(F(\neg p))]$.

Pri výklade možnej Aristotelovej motivácie pre uznávanie týchto zásad Rescher zdôrazňuje, že Aristoteles nebol toho názoru, že vety o „budúcich náhodných udalostiach strácajú pravdivostný status („byť nutne pravdivé“ alebo „byť nutne nepravdivé“), ale skôr, že nie sú *predurčene* pravdivé alebo *predurčene* nepravdivé, ako to stredovekí interpretátori spravidla tvrdia.“[39] Rescher sa vo svojej rekonštrukcii práve snaží vyhnúť „ortodoxnému“ postoju, kvôli čomu kritizuje štandardnú formuláciu, podľa ktorej existujú určité výrazy, ako tie, ktoré niečo tvrdia o budúcich náhodných udalostiach, ktoré nie sú – *„ani pravdivé, ani nepravdivé“*.

Stanovisko Reschera sa v najväčšej miere zakladá na analýze Aristotelových záverečných poznámok týkajúcich sa námornej bitky, resp. na riadkoch 19a35 – 6. Túto ústrednú vetu prameňa –

---

budúcich, keď ide o predmet týkajúci sa možného a náhodneho, keď je jedna [z kontradiktorických alternatív] pravdivá a druhá nepravdivá, jedna z dvoch kontradikcií o budúcnosti sa ukazuje nutnou: ale nie je predurčené, ktorá" [In materia autem possibili et contingenti, in rebus futuris, si una [of contradictory alternatives] est vera altera est falsa, quoniam necesse est ut reperiat alterum duorum contradictorium in futuro: sed non determinate in se].

[39] Rescher [1968].

> je jasné, že kedykoľvek existuje náhodná vec taká, ktorú náhoda môže zvrátiť v akomkoľvek z opačných smerov, vtedy kontradiktorické alternatívy musia mať nutne rovnaký status[40]

– opierajúc sa o Ackrillov preklad – čiastočne reinterpretuje a chápe nasledujúcim spôsobom: to znamená, že *status* kontradiktorických viet je *rovnaký* len s ohľadom na *nutnosť*, ale nie aj s ohľadom na *pravdivosť*. Ak je to tak, pokračuje Rescher,[41] potom

> Aristoteles nehovorí o tom, že v prípade nejakej budúcej náhodnej veci p musíme počítať s tým, že $T(p)$ a $T(\neg p)$ majú rovnaký status, ale skôr s tým, že rovnaký (pravdivostný) status majú $\Box(p)$ i $\Box(\neg p)$.

Niekoľko Aristotelových viet, ktoré prichádzajú za uvedenou, by malo podporiť Rescherovu tézu. V čítaní nasledujúcej Aristotelovej vety (so svojimi poznámkami v zátvorkách), ktorá znie „nie je nutné, že skôr táto než iná [bude pravdivá alebo nepravdivá] – ale čokoľvek sa uskutoční", on chápe ako tvrdenie, ktoré predstavuje '*pevné potvrdenie*' toho, že

> i keď máme $\Box([T(p) \wedge F(\neg p)] \vee [T(\neg p) \wedge (Fp)])$, nemáme tu aj $\Box[T(p) \wedge F(\neg p)] \vee \Box[T(\neg p) \wedge (Fp)]$.[42]

Kľúčové pripomienky k Rescherovéj historickej rekonštrukcii sú dve. Na *prvom* mieste sa zdá, že sa Rescherova rekonštrukcia (označená možno zavádzajúcim a nie úplne adekvátnym termínom ako „stredoveká", pretože sa prehliada, že stanovisko bolo formované ešte v antike) zakladá na čiastočne upravenom a prispôsobenom čítaní pôvodného textu.

---

[40] Rescher toto miesto číta ako: „*i.e.*, ...it is evident that whenever there is a contingent matter that may chance to turn out in either of opposite ways, the contradictory alternatives must be of the same status." [*Ackrill*] : „it is clear that wherever these are such as to allow of contraries as chance has it, the same neccessarily holds for contradictories also"; [*Kříž*] „je zřejme, že u toho, co jest náhodou, je možný i opak; tedy je nutně, aby v podobném vztahu byly i jejich protiklady" (δῆλον ὅτι ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὁπότερ' ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχεσθαι, ἀνάγκη ὁμοίως ἔχειν καὶ τὴν ἀντίφασιν).

[41] Rescher [1968:189].

[42] Rescher [1968:188 – 190].

Rescher sa vo svojej práci snaží pozornosť upútať na rozlíšenie medzi pojmami *pravdivosť* a *nutnosť*. Avšak prehliada, že sa u Aristotela kritérium pravdivosti vety nedá jednoducho zredukovať len na exkluzívny pojem výroku, resp. *propozície*, tak ako to s týmto termínom dnes spájame a ktorého formulácia je predsa bližšia Aristotelovým oponentom – stoikom.[43] Rescher necháva bokom Aristotelove idey o vzťahu medzi udalosťou a vetou, ktorá ju opisuje, a tým do veľkej miery zužuje naše chápanie zmyslu Aristotelovho kritéria pravdivosti. Toto zjednodušovanie v hodnotení, pri ktorom je nadobúdanie pravdivostného statusu naviazané len na výroky (tak, ako ich dnes väčšinou chápeme v logike, bez existenčného importu, a pri ktorom sú, napríklad, akékoľvek časové špecifikácie „vonkajšie“ s ohľadom na výrok/vetu), každopádne vedie k väčšej presvedčivosti jeho tézy. Ale výsledok tejto argumentácie sa ťažko dá uznať ako *adekvátny* alebo konečný pre chápanie a vyhovujúce *vysvetlenie* samotného Aristotelovho stanoviska.

Druhá pripomienka, ktorá sa dá vzniesť voči Rescherovej rekonštrukcii, spočíva vo fakte, že – podobne ako v prípade jeho rekonštrukcie Diodorovho argumentu *Vládca* – vo veľkej miere vynecháva *historický kontext*, v ktorom sa Aristotelova koncepcia mohla tvoriť. To priamo súvisí s otázkou, do akej miery skutočne ide o autentickú rekonštrukciu a problémom, akú odpoveď dá historik logiky na základnú otázku: „Čo skutočne bola prvotná Aristotelova pozícia?“ To, že sa odpoveď na túto otázku hľadá len na základe záverečnej časti pôvodného textu, značne obmedzuje možnosť a úspech v autentickej rekonštrukcii Aristotelovho chápania budúcich náhodností.

---

[43] Formulácia je bližšia stoikom (aspoň čiastočne, predovšetkým tam, kde nejde priamo o propozície, ktoré zahŕňajú časové aspekty). O povahe propozícií, ktorých platnosť je určená časom (buď s ohľadom na udalosť, ktorú označujú alebo na čas ich vypovedania), dodnes pretrvávajú spory a jednu z prvých moderných stôp (okrem u Fregeho) nachádzame u Quinea [1941:6].

Definitívne vs. *indefinitívne* (ὡρισμένως/ἀφωρισμένως): historické aspekty

Rozlíšenie interpretácií Aristotelovho príkladu s námornou bitkou na „ortodoxné" (alebo „tradičné") a „stredoveké", ktoré sa už stalo klasickým v súčasných komentároch, nie je ani zďaleka evidentne rozoznateľné v historických prameňoch, na ktoré sa dnešní autori najčastejšie odvolávajú. Tematické jadro Aristotelovho príkladu, spolu so širším predmetom deviatej kapitoly *de int.*, bolo obľúbenou témou vo filozofických kruhoch aj vtedy, keď učenia týchto autorov neboli naviazané priamo na Aristotelove stanoviská alebo ani nemali nič spoločné so samotným Aristotelovým textom.

Hoci sa diskusia o budúcich náhodnostiach viedla v rôznych podobách a kontextuálnych príležitostiach, predsa je minimálne jedna cesta určenia historických podobností, ktorá sa zdá ako-tak spoľahlivou. Podobnosti svedčiace o rovnakom kontexte diskusie sa niekedy môžu zaznamenať na základe *druhu použitého príkladu*, ktorý sa opakuje u rôznych autorov. V historických prameňoch je rozoznať aj frazeologické podobnosti, ktoré môžu nasvedčovať vzájomnej informovanosti autorov. I keď sa týmto postupom dajú rozoznať a usporiadať dobové a kontextové celky prameňov, na druhej strane môže zatieňovať možnosť rozoznávania pôvodného zámeru textu a jeho zmyslu. Svedčí to o viacerých úrovniach vzájomného ovplyvňovania škôl a ich učení – nielen medzi zástancami Aristotela alebo medzi jeho oponentmi, ale aj o ich vzájomných interakciách. Príklad s námornou bitkou, alebo lepšie povedané, tento druh príkladu, bol používaný a uvádzaný ako silný *ukazovateľ*, ktorým sa dali určiť charakteristiky logickej koncepcie – jej prednosti, nedostatky, alebo prehliadnutia v argumentácii.

Cicero ako historický prameň

Cicero nezanechal nejaký hlbší autorský prínos k logike. Ani ako filozof nepridal významnejšie prvky do diskusie o povahe podmienkových viet a budúcich náhodnostiach. Avšak jeho prínos k dejinám logiky je značný preto, lebo jeho spisy predstavujú bohatý prameň rozličných údajov, ktoré môžu byť nápomocné pri rekonštrukciách názorov antických učení a postojov jeho súčasníkov. Keď ide o jeho svedectvá, stoici majú každopádne

dominantné postavenie. Vďaka prameňom, ktoré mal v dispozícii, ponúka aj cenné údaje pre vymedzenie Diodorovho miesta medzi účastníkmi konkurenčných debát. To platí predovšetkým tam, kde ide o problémy týkajúce sa rozličných koncepcií *predvídania*, interpretácie *logického vyplývania*, ako aj známeho problému tzv. „*kritéria*" a povahy pravdivostnej hodnoty výrokov poukazujúcich na budúce udalosti.

Cicero bol stúpencom akadémie a Aristotelove spisy – aspoň tie zamerané na uvedené problémy – ako sa zdá, mu neboli známe. Aristotela poznal len čiastočne, aj to pravdepodobne len sprostredkovane. Prevažne to boli určité dialógy, ktoré pre Ciceróna čiastočne predstavovali aj vzor v písaní neskorších diel,[44] ktoré sú – ako sa on sám vyjadruje – „po dlhom období" jeho návratom k filozofii.[45] Z tohto svojho obdobia nám Cicero zanechal celý rad zaujímavých častí, ktoré môžu byť užitočné pre zostavovanie alebo dopĺňanie obrazu o stanoviskách rôznych autorov k problému budúcich náhodností, resp. pravdivostnej hodnote prediktívnych výrokov. Relevantné svedectvá sa dajú nájsť a čiastočne ponadväzovať, i keď sú porozhadzované na rôznych miestach a v extenzívnej dialogickej forme výkladu názorov (rozličných účastníkov, predstavujúcich rozličné školy, orientácie a vplyvy). Vieme, že tento výklad sa zakladá na často neprecíznom a nesystematickom uvádzaní prameňov, ktoré mal k dispozícii, niekedy aj nepresvedčivo predstavených v rámci určitého konfliktu. Skutočné pozadie daného konfliktu, dôvod a stanoviská v spore je často ťažko odhaliť. Ešte väčší problém predstavuje Cicerónova náklonnosť k určitým *riešeniam* filozofických škôl, ktoré nemusia byť, a často ani nie sú, naviazané na ich celkové koncepcie a zásadné stanoviská, ale sa týkajú len určitých segmentov problémov, o ktorých sa diskutuje.

[44] Cicero väčšinu svojich dialógov píše, ako sám hovorí, v aristotelovskom manieri, pričom rozlišuje *hérakleidovský* druh dialógov (v ktorých sú spolurečníkmi osobnosti z minulých čias a do ktorých by sme mohli zaradiť *de republica, de amicita* a *de senectute,* atď.) a *aristotelovský* (v ktorých sú spolurečnikmi Cicerónovi súčasníci). O tomto *pozri* Cic. *att.* 13.19.4 (*fat..* i.1), ako aj *fam.* 1.9.23.

[45] Ide o rok 45. *p. n. l.*; Cic. *fat.* ii.4.

Jeho „trilógia“ z neskorého obdobia – *de fato, de divinatione, de natura deorum*, ak oddelíme tieto tri diela podľa príbuznosti a významu pre náš problém – predstavuje, ak nie ústredný, tak aspoň východiskový bod pre pochopenie stoikov a učení ich väčšinou megarských predchodcov. Cicero ich píše po nútenom odchode z verejného života. Účelom má byť popularizácia filozofie medzi rímskou mládežou. Každá kniha sa zaoberá názormi rozličných škôl na problémy, obzvlášť rozoberá ich vzťah voči stanoviskám stoicizmu. U Ciceróna môžeme rozoznať rôzne vnútorné prúdy stoicizmu, ako následok jeho dlhého a vplyvného pôsobenia. Najviac sa však obracia na tých stoikov, ktorí boli blízki jeho vlastnému filozofickému prostrediu: na *Poseidónia* (135 – 51), ktorý (okrem *Diodota*) bol ďalším Cicerónovým učiteľom z tohto kruhu filozofov; alebo na *Panaitia* (okolo r. 109), ktorý zasa bol učiteľom Poseidónia. Obidvaja boli známe stoické autority nielen v praktických technikách predvídania, ale aj v analýzach metodických základov pre formulovanie prediktívnych výrazov (bez ohľadu na to, či išlo o veci astrologické, astronomické alebo o medicínske diagnózy).

Cicero musel dobre poznať diela venované tejto problematike a je nepochybné, že časti niektorých „zahŕňa“ aj do svojich prác. Vieme, že toto zahŕňanie znamenalo na niektorých miestach aj doslovné preberanie celých častí textov v jeho preklade. Také sú aj miesta z *de divinatione*, kde stoické postavy vyslovujú dlhé pasáže prebraté z niekoľkých Poseidóniových kníh a ktoré Cicero určite mal poruke pri písaní svojej trilógie. Poseidónios, popri Kratipovi,[46] tak zostal jedným zo základných Cicerónových prameňov, pokiaľ ide o pohľady antických mysliteľov na témy týkajúce sa formovania prediktívnych výrokov.[47]

Tieto Cicerónove texty boli písané narýchlo, na jednej strane s pocitom filozofickej misie, na strane druhej však pod časovým tlakom chaotických politických okolností. Predstavujú nesystematický zoznam rozličných filozofických tém a ponímaní: príčinnosti; univerzálnej sympatie; divinácie; pravdivosti výrokov o náhodnostiach a modalitách, ktoré ukazujú na budúce udalosti. Príklady, ktoré uvádza, obsahujú deskripcie čerpané z najčastejších

[46] *Cf. div.* i. 70-1; ii. 107-9.

[47] *div.* i. 60-6; i. 118; i. 125-131; ii. 35, *etc. Pozri* komentár v Pease [1921: vol. i., 20-22; *new ed.* 1963:178-180].

aktuálnych prediktívnych techník. Tie mu boli dobre známe z jeho účasti vo verejnom živote, ako aj z jeho služby na čele augurskej rady. Je zjavné, že sa jeho zámer odlišoval od dosiahnutého výsledku, ovplyvneného okolnosťami. Chcel ponúknuť všeobecný, historický a systematický prístup k *jedinečnému modelu predvídania*, takému, ktorý zahŕňa aj teoretickú aj praktickú sféru.

Problém predvídania bol po dlhú dobu jednou z ústredných filozofických otázok – môžeme ho sledovať od Aristotela cez takmer všetkých mysliteľov stoicizmu, od Zenóna cez posledného pohanskeho akademika, Ammoniovho žiaka a stoicky zameraného Olympiodora,[48] až po stoicky intonované pasáže u Augustína.

Augustín nielenže sleduje Ciceróna ako svoj prameň v mnohých otázkach, ale sa vo veľkej miere aj sám opiera o neskoršie stoické pramene, blízke duchu tradície raných cirkevných otcov. Kľúčové časti Augustínovej piatej knihy *de civitates dei* sa prevažne zakladajú na Cicerónových rukopisoch. Cicerónove rukopisy sa tak stali ústredným bodom jednej dlhej tradície (hoci s Proklom, Jamblichom a Augustínom dostane iné smerovanie). I keď historický aspekt tohto predmetu by si žiadal širší komentár, my sa len na chvíľu zastavíme pri indikatívnom a názornom príklade, ktorý hovorí o tradícii jedinečného vzoru alebo druhu diskusie o podmienkových vetách, prítomnom rovnako u Ciceróna, ako aj u Aristotela.

V rámci diskusie o povahe podmienkových viet zachytávajúcich budúce udalosti je pre nás mimoriadne dôležité ono miesto poukazujúce na to, že predmet tejto diskusie u neskorších autorov, ktorí nie sú viac naviazaní na Aristotelov priamy vplyv, predsa poukazuje na elementy blízke koncepciám peripatetických autorov. Toto svedectvo je významné preto, lebo jeho obsah je venovaný polemike medzi Diodorom a Chrysippom. Zahŕňa tiež kľúčové aspekty, prítomné aj v Aristotelových špekuláciach o výrokoch o budúcich náhodnostiach, v ktorých – ako môžeme zistiť z jeho komentárov – ešte po dlhú dobu pretrvávala snaha ochrániť Aristotela pred konzekvenciami *epistemologickej siete*. Tak v *de fato* nachádzame nasledujúci zlomok:

---

[48] Olympiodorus, *Sholia ad Aristotelis librum de interpretatione* (*e cod. Vat. Urbin. gr. 35*), xxxi, 5.

(ix,17) Poďme späť na argument Diodora, ktorý oni [megarčania a stoici] volajú *O možnom* [Περὶ δυνατῶν], v ktorom sa určuje to, „čo sa môže stať“ [quod fieri possit].[49] *Diodorove* stanovisko je také, že možné je to, čo je pravdivé alebo čo bude pravdivé. Toto miesto sa týka otázky, že sa neudeje nič, čo nie je nutné; to, čo sa môže stať, už je alebo bude; *nie je vo väčšej miere možné* pre veci, ktoré sa stanú, že sa vrátia z pravdy na nepravdu, *než* je to pre veci, ktoré sa už stali [nec magis commutari ex veris in falsa posse ea quae futura quam ea quae facta sunt]. Keď ide o veci, ktoré sa stali, táto nevratnosť je jasná; v určitých budúcich pripadoch, keďže nie sú jasné, (ešte) sa nedajú určiť. V prípade niekoho zasiahnutého smrteľnou chorobou, *Tento človek zomrie na tú a tú chorobu* je pravdivé; keď je rovnaká vec povedaná v prípade niekoho, u koho sa sila choroby (ešte) celkom neprejavila [in quo vis morbi tanta non appareat], sa to však aj tak stane [nihilo minus futurum sit]... (18) Keby niekdo povedal, *Scipio zomrie v noci vo svojej spálni po fyzickom údere*, bolo by to povedané pravdivo; pretože bolo povedané to, čo sa má stať, a že sa to malo stať, treba pochopiť zo skutočnosti, že sa to aj stalo. *Scipio zomrie* nielenže nie je o nič viac pravdivé [nec magis erat *verum*] od *Scipio zomrie takýmto spôsobom*, ale ani nebolo o nič viac nutné [nec magis *necesse*] pre Scipia, že tým spôsobom zomrie; ani nie je o nič viacej nezmeniteľné, aby sa *Scipio bol zavraždeny* vrátilo z pravdy na nepravdu [nec magis *inmutabile* ex vero in falsum], než ako je to pre *Scipio bude zavraždený.*

Keď sa pozrieme na predchádzajúci rozbor, už na prvý pohľad sa zdá nezvyčajným (nielen vtedy, keď ide o Ciceróna ako autora tejto pasáže, ale aj keď sa pozrieme na aktérov tohto dialógu), že sa v súvislosti s modálnym kontextom používajú tak silne epistemologicky podfarbené výrazy, o ktorých existuje mienka, že sú cudzie ako Diodorovi, tak aj Chrysippovi. Aj jeden aj druhý sa snažili pravdivosť výroku predstaviť nezávisle od ich vnemového zobrazenia, resp. od evidencie a poznania samotnej veci, o ktorú ide. Ešte

[49] Napríklad Rackham [1942] v preklade *de fato* frázu *„quod fieri possit“* prekladá ako *„possible“*, kým Sharples ju väčšinou číta ako *„what can happen“*. U Ciceróna táto fráza predstavuje súčasť pokusu o latinskú transkripciu gréckych filozofických termínov, ktorý nie vždy je dôsledný. To je aj prípad prekladov iných logických a filozofických termínov, kde často používa úplne iné výrazy, i keď s rovnako zameraným významom. O Cicerónovej často nedôslednej technike prekladu *pozri* Powell [1995].

neobvyklejšie je to, že neexistuje žiadny presvedčivý dôvod alebo aspoň zámienka pre Cicerónove použitie komparatívnych termínov akými sú: (ne-)byť *„vo väčšej miere* p r a v d i v é,“ *„vo väčšej miere* n u t n é,“ *„vo väčšej miere* n e z m e n i t e ľ n é (nezvratné).“

Čo bolo dôvodom pre použitie týchto termínov a budovanie tohto kontextu, môžeme len predpokladať. Cicero mohol celý kontext uviesť (alebo aj doslova prebrať) z nejakého prameňa, ktorého sa držal pri spracovaní témy.[50] Niektorí kritici navrhujú predpoklad, že určité časti jeho *de fato* sú prenesené (odpísané) priamo z Chrysippovho textu. Ak je to tak, tieto riadky môžu byť pochopené ako ďaleká ozvena akéhosi Chrysippovho jemného rozoberania témy, ktorú mal na zreteli a v ktorej Diodorovo meno malo mať ústrednú rolu. Zdá sa, že Cicerónovým prameňom bol rozbor, ktorý obsahoval kombináciu modálnych a časových termínov, ako aj termínov kvantít pohybu, prebratých z diskusií o probléme, ktorý bol kľúčovým konfliktným bodom medzi stoikmi ako *kontinualistami*, a megarčanmi, ktorí inklinovali k *diskrétnemu* chápaniu aj času aj priestoru. Použité frázy a formu testujúcich príkladov nachádzame aj v Aristotelovom *de interpretatione* v takmer rovnakom kontexte. Preto toto miesto približuje Diodora, Aristotela a Chrysippa v rozoberaní spoločného problému týkajúceho sa *neurčitosti budúcich náhodností*, ktorý časom prerastie do klasickej témy u neskorších peripatetikov.

Toto miesto je dôležité ešte z jedného dôvodu. Povedali sme, že Cicerónova diskusia obsahuje epistemologicky podfarbené frázy, aké nachádzame aj v Aristotelovom *de interpretatione* 19a7-11. To nás posilňuje v presvedčení, že konflikt medzi Aristotelom (či „aristotelovcami“) a megarčanmi mohol pretrvávať dlhšie, čo sa nezdá len s ohľadom na explicitné odvolávanie sa Aristotela na megarčanov v *Meth* Θ.3 (1047b13*ff*). Je však možné, že Diodorov argument bol motivovaný práve nedôslednosťami, aké nachádzame v *de int.*

[50] Cicerónov priamy záujem o učenie Diodora a Chrysippa, ako aj rozdiel medzi ich chápaním modálnych výrokov alebo postoja k prediktívnym výrokom, sa dá evidovať v liste Varrónovi 46. r., v ktorom Cicero spomína Diodorov rukopis, asi požičaný z jeho knižnice (Cic. *fam.* ix 4 = SVF ii 284; *cf.* SVF ii 287).

9, kým diskusia, ktorá pokračovala na túto tému, dosiahla kulmináciu práve u jeho stoických nasledovníkov.

Epikuros

I keď Epikuros tvrdí, že sa nič nenaučil od Akadémie, ani od Lýcea,[51] svojím učením o povahe predvídania, resp. o budúcich nahodnostiach, sa priraďuje k jednej z konfrontovaných strán v spore. Cicero na viacerých miestach uvádza stanovisko Epikura, resp. Epikurovho nasledovníka *H e r m a c h a*, o kontradiktorických výrokoch o budúcnosti. Môžeme povedať, že sa niektoré miesta vo veľkej miere podobajú na riadky z Aristotelovho *de interpretatione*, takže sa interpretácia Łukasiewicza môže aplikovať aj na Epikura. Jeho stanovisko je ešte výraznejšie, a ako môžeme vidieť z Ciceróna ako prameňa, celkom prehľadným spôsobom sa snaží obhájiť svoje dôvody.

To, čo Epikuros explicitne *popiera*, je, že každý výrok (*i.e.* propozícia, ἀξίωμα) je pravdivý alebo nepravdivý.[52] Toto tvrdenie Cicero opakuje a vykladá v rovnakej atmosfére vo svojej *Academica*. Na tomto mieste ho ilustruje príkladom veľmi podobným Aristotelovmu:

> Epikuros nie je ochotný uznať, že výrok „Buď Hermachos zajtra bude živý alebo nebude (zajtra) živý“, je *p r a v d i v ý* .[53]

Na tomto mieste je Epikurovo stanovisko konfrontované so stoickým, kým to, ktoré nachádzame v *de fato*, o niekoľko riadkov nižšie od pasáže predtým uvedenej, je čiastočne preformulované. Na tomto mieste teraz Cicero opisuje Epikurove (lepšie povedané epikurovské) stanovisko, podľa ktorého – *žiadny z kontradiktorických výrokov nie je* (*buď*) *pravdivý alebo nepravdivý.*

---

[51] Cic. *fat.* 26,73.

[52] Cic. *fat.* 10,21; FDS 884; LS38G; LS20E; SVF ii 952: ”Epikuros ... popiera, že všetky výroky sú buď pravdivé alebo nepravdivé.” *de nat. deo.*, i, 26,70; FDS 927: ”... je pravidlo [*stoickej*] logiky, že v každom disjunktívnom výroku, ktorý má formu *'buď toto alebo toto',* jedna z alternatív musí byť pravdivá. Zľakol sa [*Epikuros*], že keby povolil čokoľvek tohto druhu, potom vo výroku „Zajtra Epikuros bude alebo nebude žiť“ jedno z dvoch bude platiť nutne; preto popieral, že v [disjunktívnom výroku] *„buď toto alebo toto*“ je vôbec nejaká nutnosť.“

[53] Cic. *acad.*, ii 30,97; LS20I > SVF ii 219; Usener 376.

Na tom istom mieste potvrdzuje pravdivosť disjunkcie kontradiktorických výrokov.[54] Použitú frázu '*neutrum esse verum*' by sme mohli pochopiť v zmysle blízkom Łukasiewiczovi, resp. ako afirmáciu neutrálnej hodnoty, ak sa také porovnanie vôbec dá urobiť.

Táto fráza však môže byť pochopená aj tak, ako keby poukazovala na Epikurovo chápanie *potvrdenia* (*konfirmácie*), ako aj na problém *kritéria* pravdivosti. Neutrálna hodnota by sa mala pripísať takým vetám, ktoré, ako Diogenes spomína, *ešte* nie sú potvrdené ani popreté evidenciou – *i. e.* ako niečo „*čo* [*len, ešte*] *čaká*" na potvrdenie [<τὸ> προσμένον].[55] Diogenes ujasňuje tento posledný termín príkladom, ktorý ako sa zdá – bol typickou ilustráciou jeho významu v tom období a v tej forme ho nájdeme aj u Lukrécia[56] a Sexta Empirika.[57] Mienka môže byť pravdivá, ak je potvrdená alebo nesporná na základe evidencie. Niektorá mienka môže byť potvrdená ako pravdivá alebo nepravdivá, a to pomocou *svedectva zmyslových vnemov o* údaji, že tento objekt mienky je skutočne taký, aké bolo presvedčenie, že je.[58] Napríklad, v prípade veže, ktorá sa nachádza v určitej vzdialenosti, by sme mali „*počkať*" [na svedectvo], *priblížiť sa k nej a až vtedy sa vyjadriť, či by to mohla byť veža"*.[59] Podľa Epikura aj *vnemy*, *pojmy* (*anticipácie*), ako aj *afekty* (*pocity*) [τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη] sa dajú zachytiť *jednotným kritériom*, ktorým overujeme, či sú naše mienky pravdivé alebo nepravdivé.[60]

---

[54] Cic. *fat.* 16,37; FDS 886; LS20H: „... hovoria (*sc.* epikurovci), že také výroky nie sú ani pravdivé, ani nepravdivé ... že je disjunkcia z opačných výrokov pravdivá, ale že z výrokov, ktoré sú v nej, žiadny nie je pravdivý (sed, quae in his enuntatiata essent, eorum neutrum esse verum)."

[55] D.L. x 34, LS18B.

[56] Lucr. iv, 353, 501*sqq.*

[57] S.E. *am* vii 208 *sqq.* (LS18A = Usener, 247 [*časť*]).

[58] *Ibidem.*

[59] O probléme *overovania* predstavy, resp. mienky *pozri* D.L. x §§ 50, 147, ako aj Lucr. iv 353.

[60] D.L. x 31; „v spise *Kánon* teda hovorí, že kritériami pravdy sú zmyslové vnemy, anticipácie a city" (ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ πίκουρος (fg. 35 Us.) κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη). Diogenes pokračuje a dodáva,

Táto metóda by mala byť aplikovaná aj v prípade formovania predvídaní, pravdivosti a konfirmácie viet orientovaných na budúcnosť. I keď Diogenes na uvedenom mieste poukazuje na rovnaký príklad a predstavuje ho rovnakým štýlom, Sextos Empirikos používa iný termín pre epikurovskú konfirmáciu, resp. potvrdzovanie určitej mienky (*i.e.* ἀληθεῖς μὲν αἵ τε ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας) – tentokrát bez dodatočného spomínania pravdivostného statusu toho, „čo *ešte nie je* potvrdené“ alebo toho, „čo *ešte čaká*“ na svoje potvrdenie. Uvádza, že mienky *„nie sú všetky pravdivé,“*[61] pričom ešte dodáva, že *„niektoré sú pravdivé a iné nepravdivé,“*[62] – ale len s ohľadom na ich *p o t v r d e n i e.*

U Ciceróna tiež nachádzame údaj o tom, že Epikuros *„vo svojom spore* s *d i a l e k t i k m i*“ tvrdil, že v prípade každého výroku, ktorý má disjunkčný tvar, teda takého, ktorý tvrdí, že *„buď* (niečo) *je alebo nie je* [*aut etiam aut non*],“ jedna z dvoch alternatív *musí* byť pravdivá.[63] Cicero však nemá žiadny explicitný komentár týkajúci sa *„ešte nepotvrdených*“ právd, i keď sa riadky 16,37 z *de fato* ľahko dajú dať do súvisu s touto ideou. Cicero, ako to uňho býva vždy, chce zosmiešniť epikurovcov „pre ich trvanie*, na tom, že disjunkcie vytvorené z o p a č n ý c h t v r d e n í* [b u ď Filoktetes bude zranený a l e b o Filoktetes nebude zranený] *sú pravdivé, i keď žiadny z výrokov v nich zahrnutých nie je pravdivý.*“ Takto sa na tomto mieste od Ciceróna dozvedáme ešte niečo o Epikurovi. Hovorí nám, ako by Epikuros prijal, že *celá* disjunkcia *je pravdivá*, avšak nie aj niektorý z jej disjunktov. Príklad s Filoktetom sa u Ciceróna uvádza v odseku predtým v kontexte stoickej diskusie o

---

že „epikurovci ešte pridávajú predstavy mysle“ (τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας).

[61] Túto časť pridáva v redakcii textu Usener, aby explikoval αἱ δὲ δόξαι οὐ πᾶσαι ἦσαν ἀληθεῖς (SE *M* vii, 210) a dodatočne označil rozdiel medzi pravdivostným statusom dvoch korelatívnych entít *resp. p r e d s t a v y* (ktorú on ešte pomenováva *e v i d e n c i o u* [ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ]) a *m i e n k y* , pričom je predstava „vždy“ [*ib.* 203; 210] a tým aj „nutne“ pravdivá [*ib.* 206].

[62] S.E. *am* vii, 211.

[63] Cic. *nat. deo*. i, 25,70.

probléme a nadväzuje na kladenie otázky, ktorá sa týka povahy existencie príčin:

> ... keď Filoktetes ešte nemal hnisavé zranenie spôsobené uhryznutím hada [*n o n d u m enim ulcerato serpentis morsu Philocteta*] – čo to bolo za príčinu obsiahnutú v povahe veci [*quae causa in rerum natura continebatur*], pre ktorú bol nechaný na ostrove Lemnos?[64]

Zdá sa, že podobné Cicerónovo vysvetlenie je aj v dodatku už uvedeného odseku z *Academica*, ktorý sa týka Hermacha. Ak pripustíme, že by ktorýkoľvek z disjunktov bol pravdivý *vopred*, z toho by vyplývalo, že existuje nepretržitý príčinný reťazec, ktorý naväzuje udalosti. Budúce udalosti sú predurčené a vedené osudom, a tak je aj predvídanie, aspoň v zásade, *možné*. Lenže podľa Epikura žiadne predvídanie nie je možné[65] preto, lebo by to vylučovalo „voľný" pohyb atómov, a ich „deklinácie", odklonu. Taktiež, pravdivosť a nutnosť samotných disjunktov akéhokoľvek disjunktívneho výroku nemá svoj základ v skutočnosti, pretože „neexistuje taká nutnosť v povahe vecí"[66] (pre ktorú by buď bolo pravdivé o Hermachovi povedať, že zajtra bude naživе alebo že nebude; alebo, že by bolo pravdivé, že Filoktetes bude zranený alebo, že nebude). Cicero túto ideu viac ďalej nevysvetľuje.

Dôvod pre tento Epikurov postoj je, zdá sa, následkom nemožnosti aplikácie samotného „*kritéria*". Tieto kritériá (ktoré by mali byť použité pri stratégii konfirmácie) nie sú aplikovateľné pri výrokoch, ktoré referujú na budúce entity (alebo ktoré sú ešte nedostupné pre procedúru konfirmácie). To preto, že neexistuje prítomnosť buď priamych alebo nutných príčin „vpísaných" do povahy takých vecí, ktoré (podľa Cicerónovej formulácie)

> prídu na rad až neskôr[67] a budú oveľa tesnejšie späté s následkami [post autem

[64] Cic. *fat.* 16,36.

[65] Diogenis Oenoandensis, 32.1.14-3.14.

[66] Cic. *acad.*, ii 30,97 [LS20I > SVF ii 219; Usener 376]: „*Nulla autem est in natura rerum talis necessitas*".

[67] Epikurejská interpretácia významu frázy o „neskoršom", dodatočnom previazaní príčiny a následku je spomenuté u Cicera v *fat.* 9,19: „... preto, že sa to už udialo, je jasné, že sa to aj muselo udiať".

causa fuit proprior et cum exitu iunctor].

Svoje chápanie budúcich náhodností Epikuros formuluje v kontexte teórie *príčinnosti* a vysvetlenia *pohybu*. Jeho usudzovanie je nasledujúce. Ak pripustíme, že ktorákoľvek z dvoch kontradiktorických viet o budúcnosti bude pravdivá v momente jej vyslovovania (alebo *pred* dejom udalosti, ktorú tá veta popisuje), musíme uznať aj to, že sa všetky udalosti musia diať *nutným* spôsobom, ako aj to, že každý pohyb má svoju antecedenčnú príčinu. Toto stanovisko podopiera svojou teóriou atómov a tvrdí, že nutnosti sa dá vyhnúť cez „odklon atómov", ktorý sa deje *bez príčiny*.[68] To by znamenalo, že sa každá udalosť môže udiať úplne náhodne. Epikurovo stanovisko je následkom jeho (údajných) obáv, že ak by naša duša vždy bola pod vplyvom predchádzajúcich (antecedenčných) príčin, stratili by sme slobodu vôle. Keby to bolo tak, potom by sme boli prinútení uznať večný príčinný reťazec budúcich udalostí a dať prednosť determinizmu.

Toto je všeobecný výklad Epikurovho postoja. Aspoň sa takým zdá na prvý pohľad. V takejto podobe je aj uznaný zo strany väčšiny jeho neskorších antických a dnešných komentátorov. Ak Epikura posudzujeme podľa tohto výkladu, zdá sa byť jasným, že obhajoval indeterminizmus. Cicero tiež súhlasí, že to bol Epikurov zámer, ale pochybuje, že ten cieľ aj dosiahol.[69] Jemné

[68] Cic. *nat. deo.* i, 25,69: „Napríklad Epikuros si uvedomil, že keby jeho atómy vždy padali smerom dole pre svoju váhu, ich pohyb by bol nezmeniteľný a predurčený a nebolo by miesta pre slobodnú vôľu [nič by nebolo v našej moci – *nihil fore in nostre potestate*]. Pátrajúc po úniku z predurčenosti, ktorú Démokritos viditeľne vypustil, povedal, že atómy smerujú svojou váhou nadol a odchyľujú sa len málo [*ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum*]." *Cf.* Furley [1967].

[69] Long [1974:30] právom poukazuje na to, že Cicero nie je vždy úplne spoľahlivý prameň, keď ide o Epikura a epikurovcov. Cicero vo svojom *de finibus* i.22 mylne uvádza, že Epikuros ignoruje logiku – definíciu a klasifikáciu, že neukazuje ako treba formovať argument, ako bojovať so sofizmami a rozlišovať ambiguity, atď.: „Tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit, non qua via captiosa solvantur ambigua distinguantur

odklony atómov sú myslené ako medzery či prerušenia príčinného reťazca. Následkom týchto „deviácií“ a „porúch“ sú nepredvídateľnosť budúcich udalostí a popieranie účasti osudu v dianí – čo je zase v súlade s predpokladom týkajúcim sa nemožnosti pridávania *akejkoľvek* pravdivostnej hodnoty výrokom o budúcich udalostiach.

Keď čítame pramene o Epikurovi (a ponecháme bokom tie latinského pôvodu, pochádzajúce či od Lukrécia alebo z mnohých Cicerónových ironických komentárov určených rímskej mládeži, ktorá bola pod nemalým vplyvom Epikura, akými sú *de natura deorum a de divinatione*), rovnako zreteľne sa rysuje aj predpoklad, že idea odklonu atómov *nemá* motiváciu v samotnom zachovaní ľudskej slobody a zodpovednosti. Možno bolo Epikurovým zámerom skôr zahrnúť *náhodu* do vysvetlenia *prírodných* procesov.[70] Treba dodať, že takýto postoj sa zdá ďaleko bližším Epikurovmu spôsobu vysvetľovania ani nie tak *duševných* procesov, akými sú myslenie a zmyslové vnímanie, ale skôr *fyzických* fenoménov ako sú pohyb, vznik, miešanie a rast.

Interpretácia epikurovskej filozofie s ohľadom na to, akú rolu hrá „odklon atómov“ v ľudskom konaní, je ešte aj dnes predmetom častých kontroverzií. Jeho indeterminizmus sa automaticky interpretuje ako libertiánsky postoj, čo nemusí byť na mieste. Libertiánske čítanie Epikura, ktoré mu pripisuje obhajovanie nielen indeterminizmu, ale zároveň aj slobodnej vôle, pravdepodobne prichádza až neskoršie. Prichádza s Lukréciom a prostredníctvom početných rímskych nasledovníkov, ktorých vplyv medzi Cicerónovými súčasníkmi musel byť výrazný (predovšetkým v etických otázkach), s tým rozdielom, že bol reformovaný a prispôsobený verejným účelom.[71] Toto je

---

ostendit...“. Žiaľ, svoje stanovisko Cicero zakladá len na fragmentoch prečítanej časti 37 z Epikurovej knihy *O prírode*.

[70] Sorabji [1980:18] zastáva podobné stanovisko a porovnáva Epikurov a Aristotelov názor o príčinách. Epikura vidí ako indeterministu len vo *fyzickom* – ale nie aj exkluzívne psychologickom – zmysle, a to je práve opak toho, čo sa zvyčajne pripisuje Aristotelovi.

[71] Furley tento problém aktualizuje v [Furley, 1967]. Englert [1987] interpretuje Epikurov „odklon“ nie ako základ pre činnosť rozhodovania vďaka slobodnej vôli, ale len ako „príčinu pohybu“ a podmienku konania, ktorá umožňuje živým

možná odpoveď, prečo Cicero, keď analyzuje otázky *k r i t é r i a,* Epikurovi pripisuje tvrdenie, že „odklonom atómov sa vyhne nutnosti osudu“,[72] ako aj nástojenie na zachovaní slobody vôle. A toto je, ako sa zdá, nie úplne podložené a presvedčivé tvrdenie, najmä keď máme na zreteli stanoviská samotného Epikura, a nie len ich početné ozveny z prostredia rímskeho publika.

Stoici

Ani stoicizmus nie je konzistentná teória. Päť storočí pôsobenia a ešte raz toľko prítomnosti na filozofickej scéne a jeho vplyvu na ňu odzrkadľuje mimoriadny rozsah pôdy, z ktorej pochádzajú naše dnešné pramene a dnešná snaha naviazať a zovšeobecniť roztrúsene údaje. Všeobecný názor je nasledovný. Pre stoikov dej každej udalosti – bez ohľadu na to, či tej minulej, súčasnej alebo budúcej – je vedený *o s u d o m* a je v tom zmysle *predurčený*. Nie je až také ľahké nájsť nespochybniteľné potvrdenie tohto stanoviska, i keď existujú početné pramene týkajúce sa tejto témy. Nebudeme sa hlbšie zaoberať tým, aké bolo pôvodné chápanie tohto pojmu, ani tým, v akej miere podľa stoikov veci a udalosti môžu byť predurčené. Len zdôrazníme, že formulácia ich koncepcie (keď ponecháme bokom viditeľné rozdiely medzi predstaviteľmi stoicizmu) bola veľmi blízka tvrdeniu, podľa ktorého je

---

bytostiam inicializáciu pohybu zvnútra. „Odklon“ (deklinácia) nemusí byť pochopený *len* alebo *vždy* ako prameň slobody. „Odklon“ má predovšetkým svoju vysvetľujúcu funkciu u Epikura – umožňuje vysvetlenie a rekonštrukciu rôznych mentálnych funkcií a vlastností (ako sa duša sústreďuje na svoje predmety, ako sa telo pohybuje podľa chcenia, čo a ako rozhoduje medzi rôznymi možnými smermi konania a pod.); to, že existuje niečo bez príčiny, neznamená automaticky aj slobodu samotnej vôle. Annas [1992:128] tiež tvrdí, že Epikurova kritika Démokritovho fatalizmu (z jeho spisu *O prírode* §25) nemusela byť aj antideterministická: „We should note that this argument does *not* show that Epicurus is not a determinist. It shows that he thinks that, properly understood, determinism must be compatible with our commonsense understanding of ourselves and of the world.“

[72] Cic. *fat.* 10,23 *sqq.*; LS38E: „Epikuros o tejto veci uvádza argument; keby to bola pravda, že by sa atóm pohyboval len vlastnou váhou, prirodzene a nutnosťou, potom nič nie je v silách našej slobody (si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria nihil liberum nobis esset...).“

„každá udalosť predurčená, ale nie aj nutná“. Alebo, lepšie povedané, „nie celkom, nie úplne“ nutná.

Každý kontradiktorický výrok o budúcnosti je *buď pravdivý alebo nepravdivý* – teraz, aj doteraz. Tiež, tie výroky, ktoré ukazujú na minulú existenciu, ktoré raz boli pravdivé, sú pravdivé aj naďalej, resp. odteraz naďalej. Disjunkcia sa dá pochopiť ako zložený výrok, pred ktorého pravdivostnú hodnotu môžeme pridať termín – *definitívne.* Ale okrem toho, že je (celá) disjunkcia pravdivá (resp. nepravdivá) a že pravdivosť alebo nepravdivosť je závislá od osudu, to neznamená, že je disjunkcia vopred aj nutná, nutne pravdivá, alebo vždy nutne pravdivá. Toto je v základných črtách Chrysippovo stanovisko.

Podľa všeobecného dnešného názoru stoici, ktorí patria do staršej Stoi, neboli oboznámení s Aristotelovým učením. Platí názor, že boli ďaleko od akéhokoľvek vplyvu alebo kontaktu s peripatetickou školou. Podľa tohto názoru, logické koncepcie týchto dvoch škôl sa líšili v početných aspektoch až do obdobia Panaitia z Rodu, Poseidónia z Apami, a synkretizmu neskoršej Stoi charakteristickým uznávaním niektorých elementov peripatetických a akademických učení. Ale, ako sa zdá, niektoré aspekty Aristotelovho logického učenia predsa mohli byť známe aj mimo uzavretých peripatetickych kruhov a tak sprostredkovaným spôsobom boli k dispozícii zástancom Stoi.[73] Tiež, ako sme skôr uviedli, megarskí predchodcovia mohli byť jedným z prostredníkov relevantných učení Aristotela.

Stoické stanoviská sú tradične považované za druhú stranu v diskusii o budúcich náhodnostiach s ohľadom na Aristotela, a to nielen u antických komentátorov, ale aj u súčasných, čo je rozoznateľné aj u Łukasiewicza. Stoici tak bývajú predstavení ako zástancovia koncepcie, ktorej následky sú naviazané na tzv. *argument z nečinnosti/na základe nekonania* – resp. argument *Lenivý.* Tento argument a jeho následky Aristoteles analyzuje a

[73] Niektorí autori, akým je napríklad Sandbach [1985:1], zdieľajú názor, že sa dá rovnako predpokladať, že Aristotelove exoterické práce mohli kolovať aj počas staršej Stoi.

kritizuje v *de int.* 18b26-29 a hneď potom sa pokúša vyhnúť jeho následkom – strate slobodnej vôle a zodpovednosti.

Argument sa vo svojej štruktúre (ako môžeme zistiť z Ciceróna[74] a Origena[75]) podobá anekdote o Diodorovom údajnom stretnutí s lekárom Hérofilom.[76] Môžeme predpokladať, že argument časom dostal svoj *štandardný testujúci vzor* a že v takejto podobe cirkuloval medzi komentátormi – bol analyzovaný ako príklad so zjednotenou formou, ktorého účelom bolo rozlišovanie a testovanie síl konkurenčných teórií. Jadro tohto argumentu sa zakladá na koncepcii, podľa ktorej: *ak* je všetko viazané príčinne-následkovým reťazcom a každá takáto väzba vzniká pomocou antecedenčnej príčiny, *potom* – všetko je pravdivé a nutné dopredu, teda predurčené. *Z toho vyplýva* – všetky naše konania sú predurčené a (povedzme, aspoň v *zásade*)

---

[74] Cic. *fat.* 28ff (SVF ii 956 = LS55S > FDS 1005) o argumente *L e n i v ý* : „A nebude nám na prekážku ani takzvané pohodlné usudzovanie, ktoré filozofi volajú ἀργὸς λόγος, pretože ak by sme sa ho držali, v podstate by sme v živote nič neurobili (*nihil omnino agamus in vita*). Totiž usudzujú takto: „Ak ti je osudom určené uzdraviť sa z tejto choroby, uzdravíš sa, či si zavoláš lekára alebo nezavoláš" a podobne: „Ak ti je osudom určené neuzdraviť sa z tejto choroby, neuzdravíš sa, či si zavoláš lekára alebo nezavoláš". [29] Z toho vyplýva, že zavolať lekára je na nič. [*xiii*] Správne bol tento spôsob usudzovania nazvaný pohodlným, lebo ním by sa odstránila zo života všetka činnosť (*quod eodem ratione omnis e vita tolletur actio*). Bolo by možné upraviť uvedené výroky, vynechať slovo *osud* a pritom zachovať rovnaký význam, napríklad ak výrok *Uzdravíš sa z tejto choroby, či si zavoláš lekára alebo nezavoláš* bol od večnosti pravdivý (*ex aeternitate verum*) a takisto ak bol od večnosti nepravdivý (*ex aeternitate falsum*) — *Uzdravíš sa z tejto choroby, či si zavoláš lekára alebo nezavoláš* a tak ďalej“ [prekl. Okál]. *Porov.* Marko [2001].

[75] Orig. *Cels.* ii 20*,* 149-151 *Koetschau* (= SVF ii 957). *Porovnaj tiež*, Serv. *ad verg. aen.* iv 696 (SVF ii, 958). Origenov príklad je daný so zámerom predstaviť učenie o podmienenom osude, vlastne, že naša vôľa je slobodná, ale konanie nasledujú nutné výsledky. Teória mala svoju popularitu medzi strednými platonikmi: Albinius, 26 179.13*sqq*; Alcinous, *didasc.* xxvi 179.13 *sq.* Herman; Calcidius, *ad plat. tim.* cliii 188.9*sq*. *Waszink*. *Porovnaj tiež* Oenom. Gad., *cyn.* = SVF ii 978.

[76] Döring, Fr.127 = S.E. *ph* ii 245.

predvídateľné; *preto* – nezostáva priestor pre slobodnú vôľu (toho, ktorý koná), pretože, všetko je mimo našej (ľudskej) moci a že je vedené[77] osudom.

Komentátori sa väčšinou snažia konfrontovať stanovisko stoikov na jednej strane so stanoviskom epikurovcov a na druhej strane peripatetikov. Cicero tiež oznamuje, že rozdiel medzi stoikmi a peripatetikmi dosiahol svoj vrchol, keď ide o *problém predvídania budúcich udalostí.*[78] Je ťažké nájsť dostatočne správnu odpoveď na otázku, či sa Cicero v tejto veci môže považovať za spoľahlivý prameň. Tiež nevieme presne povedať, o čo sa on sám opiera v tomto tvrdení. Ako môžeme usúdiť zo záverečných častí jeho *de natura deorum*, v určitom zmysle sa zastáva *stoickej teórie veštenia* (*divinácií*), a teda aj *predvídania.* Ale aj na týchto miestach naďalej zostáva jasným oponentom stoickej *teórie príčinnosti.*

Na druhej strane, nevieme povedať, do akej miery bol samotný Cicero oboznámený s Aristotelovým učením o *tejto téme*, pretože príslušné Aristotelove spisy boli skoro úplne zabudnuté až do objavenia sa Andronikovej redakcie.[79] Táto – podľa niektorých predpokladov – možno už mohla byť dokončená alebo aspoň diskutovaná ešte počas Cicerónovho života a v jemu blízkych kruhoch. Aristotelove rukopisy po Sullovom dobytí

---

[77] Gellius na tomto mieste skôr použije termín *vedené* než nejaky iný, ktorý by priamo poukazoval na vonkajší nátlak – osud skôr vedie než tlačí – Gell. vii, 2.1-14 (SVF ii.1000; LS55K, LS62D; FDS 998; *cf.* Cic. *fat.* 41-43)]: „A preto tresty vinníkom stanovené zákonom sú nespravodlivé, ak sa ľudia dopúšťajú zločinov nie dobrovoľne, ale ich k nim *vedie* osud [...et propterea nocentium poenas legibus inique constitutas, si homines ad maleficia sponte veniunt, sed fato trahuntur...]."

[78] *Cf.* Cic. *div.* i, 33,72; SVF 1207.

[79] Andronikova redakcia, ako dokonca aj tá Ptolomaiova, nezahŕňajú pre nás kľúčovú Aristotelovu prácu – *de interpretatione*. V každom prípade ju nezaraďujú medzi autentické [*cf.* Moraux, 1973/1984:117 – 119]; pripomenieme, že Andronikov názor kritizuje Ammonios – „ὅτι τὸ Περὶ ἑρμηνείας 'Αριστοτέλους ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ὡς 'Ανδρόνικός φησιν", *in An. pr.* 160,32-3). Cicero vôbec nespomína Andronika. To by čiastočne mohlo podporovať tých, ktorí sú názoru, že redakcia Aristotela *musela* (sic) byť vykonaná *až po* Cicerónovej smrti, i keď sa zvyčajne prijíma, že prebehla v období okolo 70 – 60 rokov p. n. l.

Atén v roku 87, keď boli prevzaté od Apelikona, už mohli byť v Ríme v roku 84, o čom nás informuje aj stoik Poseidónios,[80] Cicerónov učiteľ. Od Plutarcha[81] a Strabóna[82] sa dozvedáme, že sa rukopismi zaoberal aj Tyrannion, Cicerónov blízky priateľ.[83] Od neho mohol samotný Strabón počuť niečo o *aristotelovskej filozofii*, ktorú spomína,[84] ešte predtým ako sa Andronikos pustil do redakcie Aristotelovej pozostalosti. Po Sullovej smrti rukopisy zostávajú aj naďalej v bohatej knižnici jeho syna Fausta, ktorého často navštevuje a z ktorej si požičiava alebo objednáva knihy aj samotný Cicero.[85]

Sú aj iné stopy poukazujúce na to, že Cicero mohol byť aj inými spôsobmi, aspoň čiastočne, oboznámený s dielom Stagirčana.[86] Pravdepodobne to mohlo byť buď počas jeho „zámorských" ciest alebo cez priateľov, ktorí začali prejavovať záujem o obsah Sullovej pozostalosti. Ďalej, rovnako pravdepodobné je, že Cicero bol oboznámený s relevantnými Aristotelovými stanoviskami z druhej ruky – cez jeho dávnejších kritikov, s ktorými polemizoval (mohli to byť megarčania, ktorých kritický duch prevzali ich stoickí pokračovatelia). Tí kritizovali deterministické následky koncepcie, ktorú nachádzame v *de interpretatione.* Pre nás môže byť zaujímavé to, že Cicero mohol mať v rukách aj Aristotelove texty o snoch[87] a

---

[80] F 253. 149-51 EK = *FGrH* 87 F 36 = Athenaeus, 214d.

[81] Plut. *Sulla*, 26; túto časť nájdeme aj v Suidas, *s.v.* Σύλλας.

[82] Strabo, xiii 1.54 (608-9).

[83] Cic. *ad Quint. Fratr.*, ii. 4.2; *cf. ad Att.*, ii. 6.1, xii. 6.1, 2.2, 7.2, *ad Quint. Fratr.*, iii. 4.5.

[84] Strabón na jednom mieste spomína, ako počúval Tyranniove prednášky (xii 3.16; 548), ako aj to, že sa spolu s Boéthom zo Sidonu učil aristotelovskú filozofiu (xvi 2.24; 759).

[85] Cic. *Att.* 4. 10. 1.

[86] Popis miest, na ktorých Cicero spomína Aristotela, čitateľ nájde v Pahnke [1962:147-8].

[87] Toto tvrdenie podporuje aj van der Eijk [1993:223-231]. Okrem iných, charakteristické miesto, ktoré o tomto svedčí, bude Cicerónove uvádzanie Aristotela v *de div.* ii, lxii, 128, kde poukazuje na Arist. *de insomn.* iii, ako aj na *de div. per somn.*

prediktívnych výrokoch, ktoré sú v blízkom vzťahu s ústrednou témou *de interpretatione.*

Čokoľvek z toho je pravda, v každom prípade Cicero vykladá názor, ktorý dominuje počas jeho doby, že Aristoteles (a tým aj peripatetici) *je v* tejto debate na deterministickej strane. V tejto debate samotný Chrysippos nebýva zaradený ani k deterministom ani k indeterministom, a je predstavený ako obhajca „stredného“,[88] akéhosi kompromisného spôsobu riešenia problému.[89] V tomto triedení Cicero nebol osamelou výnimkou. O Aristotelovi ako deterministovi nájdeme ešte počas antiky vyjadrenia u Aetia[90] a Teodoreta.[91] Medzi nám bližšími a pritom vplyvnými a tradičnými komentátormi takéto stanovisko zdôrazňujú Gomperz[92] či Löning,[93] na rozdiel od, povedzme, Zellera [1879:587 – 588]. U Ciceróna je miesto medzi jeho oponentmi a „obhajcami opačného stanoviska“ vyhradené pre epikurovca *H e r m a c h a*, ako aj Epikurových rímskych nasledovníkov.[94]

---

[88] Dnes by sme túto formuláciu mohli pripísať predstaviteľom umierneného alebo tzv. *mierneho determinizmu* (*„soft determinism“*). Treba uznať, že existujú početné ťažkosti pri pokuse zaradiť Chrysippa medzi predstaviteľov tejto koncepcie.

[89] Cic. *fat.* 17,39 *sq*; SVF ii 974; LS62C: „Zo starých filozofov jedni si mysleli, že všetko sa stáva podľa osudu, a to tak, že tento osud má silu nevyhnutnosti — to bol názor Démokrita, Hérakleita, Euripida a Aristotela; druhý názor mali tí, čo verili, že existujú voľné pohyby duše, ktoré nepodliehajú osudu. A Chrysippos ako čestný rozhodca chcel zaujať pozíciu uprostred [*Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse*], ale skôr sa približuje k tým, ktorí chcú, aby pohyby duše boli oslobodené od nevyhnutnosti.“

[90] Aët. 1.29.2.

[91] Theodoretus, *Gr. affect. cur.* 6.7 *p.* 151.11-3 *Raeder* (*cf. 5.47 p.* 136.24).

[92] U Gomperza (1912:192) je Aristoteles malebne predstavený ako na „deväť desatín determinista“.

[93] Na základe odstavca z *metaph.* ix. 5, 1048a 11 (ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως, τοῦτο ποιήσει), Löning [1903:137;283] zaraďuje Aristotela ako deterministu („deterministu tej najčistejšej vody“).

[94] Cicero sa nedokázal zdržať pichľavých komentárov k týmto svojím súčasníkom, pravdepodobne mal aj početné súkromné dôvody, predovšetkým pri pozorovaní

Idea o *vzájomnom spore* medzi týmito filozofmi sa zakladá na tom, že stoici ako dôslední zástancovia svojej interpretácie pojmu ἀξίωμα („*...omnem enuntionem aut verum aut falsum esse*"),[95] sa tohto stanoviska držia ako aplikovateľného aj pre prípady „výrokov s časovou dimenziou", resp. súdiac podľa prameňov, (aspoň) pre výroky o budúcich udalostiach. Možno treba dodať aj to, že táto diskusia o časovej povahe výrokov, resp. propozícií, pokračuje aj medzi nami súčasnými logikmi (od Fregeho, cez Quinea a Tichého, až dodnes). Teda tento „spor" je naďalej aktuálny, i keď v logických učebniciach je obvyklá taká interpretácia pojmu „výrok" (propozícia), ktorá vylučuje akékoľvek časové aspekty (a tieto by bolo treba uvádzať až indexáciou alebo predikáciou).

Charakteristická pripomienka k horeuvedenej téze epikurovskej koncepcie sa zakladá na tvrdení o tom, *že nemôže byť pohybu bez príčiny*.[96] Chrysippov predpoklad je nasledujúci. Keby sme pripustili pohyb, ktorý by bol bez príčiny, potom by sme nemohli tvrdiť, že všetko čo sa deje, je v rukách osudu. Keďže sú všetky udalosti viazané tak, že formujú príčinný reťazec, práve tento nám dáva pevný základ pre predvídanie. Keby sme ignorovali takýto základ určenia istoty výrokov, ich pravdivosti alebo nepravdivosti, ktorú nám zabezpečuje príčinná väzba, *potom* by nebolo všetko v rukách osudu, ani by každý z výrokov nebol pravdivý alebo nepravdivý. Z toho vyplývajúce tvrdenie, že každý výrok je buď pravdivý alebo nepravdivý, predpokladá, že každý pohyb musí mať príčinu.

Neskorší komentátori toto stanovisko zjednodušujú a takmer pravidelne zanedbávajú širší teoretický kontext stoickej teórie týkajúcej sa ich triedenia príčin a „hierarchií príčin" alebo koncepcie *spolupríčinnosti* (*confatalia*). Väčšinou sa prehliada stoický návrh východiska v spore medzi slobodnou vôľou a determinizmom a z následkov argumentu *Lenivý*. Rozlišovanie medzi druhmi príčin má účel zachovať silu osudu a umožniť udržanie

(počas svojej úprimnej podpory Pompeia), ako sa pripájajú k Cézarovmu táboru (Cic. *fam.* vii.12), aby ich hneď potom videl ako sprisahancov proti nemu. *Cf.* Griffin [1996:29 *sq*].

[95] *Cf.* Cic. *fat.* 16,38. *Pozri*, Gahér [1994].

[96] Cic. *fat.* 10,20 *sq.* = FDS 884; LS38G (*časť*) i 20E (*časť*); SVF ii 952.

slobodnej vôle a zodpovednosti, ako aj vyhnúť sa fatalistickým následkom tohto argumentu. Chrysippos rozlišuje *zásadné* (alebo hlavné,[97] principiálne, úplné a sebestačné) príčiny na jednej strane a tie *vedľajšie* alebo čiastočné na strane druhej. Podľa neho osud predurčuje vec alebo udalosť len „z väčšej časti", ale nie úplne.

Cicero poznal aj celý aparát argumentov na testovanie sily konkurenčných teórií, príbuzných alebo dopĺňajúcich argument z nečinnosti, resp. *Lenivý* – akým sú aj *Oidipus a Láios*,[98] *Prázdny džbán*,[99] *Valec a kužeľ*.[100] Tieto argumenty, ako príklady, mali ten účel, aby sa obrazným spôsobom ponúklo také vysvetlenie osudu, ktoré počíta so slobodnou vôľou a zodpovednosťou.

Podľa Chrysippovho rozlišovania príčin, udalosti vedené vnútornými príčinami *sú v našej moci* a môžu byť následkami našej slobodnej vôle. V tomto zmysle tvrdí, že „naša vôľa nemá vonkajšie antecedenčné príčiny".[101] Samozrejme, to neznamená, že nemá žiadne príčiny, resp. že sú tieto udalosti „bez (akejkoľvek, alebo akéhokoľvek druhu) príčiny". Zdôrazňuje, že keď povieme, že niekto „bez príčiny" niečo chce alebo po niečom túži, používame *chybný spôsob prehovoru*. Ten je následkom *všeobecnej dohody*, pretože keď povieme „bez príčiny", rozumieme pod tým „bez vonkajšej antecedenčnej príčiny", a *nie bez žiadnej príčiny*.

Budúce náhodnosti a Cicerónov príklad s Fabiom

Stoickú teóriu predvídania, kauzality, platnosti viet o budúcich náhodnostiach a logických vlastnostiach implikácií nájdeme v Cicerónom svedectve o spore Diodora a Chrysippa a jadrnej ilustrácii o Fabiovi. Cicero hovorí:[102]

---

[97] *Cf.* Kalaš [2003].

[98] Cic. *fat.* 28-30; LS55S; SVF ii 956.

[99] Cic. *fat.* 11,23-12,28; LS20E (*časť*) i LS70G (*časť*); FDS 885.

[100] Cic. *fat.* 39-43; LS62C; SVF ii 974.

[101] Cic. *fat.* 11,24: "... *voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis*."

[102] Cic. *fat.* 6,12-13.

(12) Povedzme, že existujú takéto astrologické pozorovania: „Ak sa *niekto* (hocikto)“[103] – napríklad – „narodil s [helickým] rastom Síria, *ten* nezomrie v mori“.[104] Buď obozretný, Chrysippos, aby si nepoľavil v tom, čo si podnietil a v čom s Diodorom,[105] veľkým dialektikom, zvádzaš tuhý boj. Lebo ak je pravdivé toto *spojenie*:[106] „Ak sa *niekto* narodil pri východe Síria, *ten* nezomrie v

---

[103] Cicero frázou *„si quis“* prekladá grécke *„ei... id,“* ktoré tu predstavuje vzor stoického pravidla: *niekto* (*hocikto*) → *ten* (*určitý*). Stoici delia výroky na *definitívne* (*úplne*, *kompletné* alebo *perfektné*, λεκτὰ αὐτοτελῆ, τὸ ὡρισμένον, SVF ii 186-192), *prechodné* (*prostredné,* τὸ μέσον) a *indefinitívne* (*neurčité, neúplné*, λεκτὰ ἐλλιπῆ, τὸ ἀόριστον, SVF ii 181-5). *Pozri,* D.L. vii 70 = SVF ii 204 = LS34K. *Tiež*, S.E. *am* viii 98-100 = SVF ii 205 = LS34H, I, a vol. i p. 205 n.1. *Indefinitívne* nemajú presne určený subjekt – napr. *niekto* (*hocikto*); *definitívne* poukazujú na konkrétny subjekt – „*tento* človek“; *prechodné* alebo prostredné sú tie, ktoré obsahuju vlastné meno – napr. *Fabius* (ale, ktoré môže označovať aj osobu, ktorá nemusí existovať). Preto, *indefinitívny* výrok je pravdivý len vtedy, keď je pravdivý jemu korešpondujúci *definitívny* výrok (S.E. *am* viii 98; 100=LS34I). *Pozri,* Crivelli [1994]; Weidemann [1989].

[104] Takýto príklad Cicero používa aj vo svojom spise *de divinatione* (*O veštení*), ii, v, 14, majúc pritom na zreteli Marca Marcella: „Keď by tak niekto pred mnohými rokmi predpovedal, že Marcus Marcellus – ten, čo bol trikrát konzulom – príde o život pri stroskotaní lode, zvestoval by to z božej prozreteľnosti (*divinasset profecto*), alebo by to nemohol vedieť na základe žiadnej zručnosti či vedomosti. *Divinácia* (veštenie) by v tom prípade bola *predtuchou* tých vecí, ktoré patria do sféry obyčajnej náhody, resp. zhody okolností (*fortuna*).“

[105] Cicerónov záujem o Diodora dokumentuje aj list Varrónovi v júni r. 46 z Tuskulu (alebo z Kúm) [Cic. *fam.* ix 4 = **SVF** ii 284]: „Vedz, že hovorím *O možnom* – podľa Diodora (*Περὶ δυνατῶν* me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν). Lebo ak prídeš, tak teda vedz, že nutne prídeš; ak ale neprídeš, nie je to možné (sin autem non es, τ<ῶν> ἀδυνάτων est te venire). Pozri sa, ktoré stanovisko sa ti viac páči (nunc vide utra te κρίσις magis delectet), či to Chrysippovo, alebo to, ktoré náš Diodotos [Cicerónov stoický učiteľ] neznášal. O týchto veciach však budeme hovoriť potom, keď budeme mať viac času. A to je podľa Chryssipa možné (κατὰ Χρύσιππον δυνατὸν est).“

[106] Chrysippos sa domnieva, že exemplifikácia astrologických princípov sa musí vyjadriť prostredníctvom modalizovanej konjunkcie, resp. $\neg\Diamond(p \wedge \neg q)$. Toto však skôr korešponduje s modernou *relevantnou* implikáciou – resp. antecedent je

mori," potom je pravdivá aj „Ak sa Fabius narodil pri východe Síriusa, Fabius nezomrie v mori." Tieto [spojenia] sú v spore.[107] Najmä *Fabius je narodený pri východe Síriusa* a *Fabius zomrie v mori*; keďže sa o Fabiovi tvrdí

relevantný pre konzekvent. Preto stoici chápu implikáciu skôr ako *väzbu* alebo ako *prepojenie* medzi udalosťami a ktorá nemusí vyjadrovať priamu kauzálnu nadväznosť (συνάρτησις). Ďalej, stoici rozlišujú výroky *definitívne* (*úplné*, *kompletné* alebo *dokonalé* λεκτὰ αὐτοτελῆ, SVF ii 186-192), *nepriame* (*neurčité*) *a indefintívne* (*neúplné* λεκτὰ ἐλλιπῆ, SVF ii 181-5). *Cf.* D.L. vii 70 = SVF ii 204 = LS 34K; *cf.* S.E. *am* viii 98-8, 100 = SVF ii 205 = LS 34H, I; vol. i p. 205 n.1. *Neurčité* sú také, ktoré majú neurčitý subjekt, ako je napr. *niekto* (*neurčitý*, resp. hocikto), *určité* alebo *priame* sú tie s ukazovacím zámenom ako subjektom, ako je to „*tento* človek"; *nepriame* by boli výpovede obsahujúce vlastné meno, ako je tu *Fabius. Neurčitý* je pravdivý *iba* v tom prípade, ak je jeho príslušný *určitý* výrok pravdivý (S.E. *am* viii, 98) – Cicero tu doslovne prekladá stoický terminus technikus pre implikáciu – τὸ [ὑγιὲς] συνημμένον.

[107] Čiže *protikladne*. Sextos uvádza štyri rozdielne stanoviská o nevyhnutných predpokladoch pravdivéj implikácie. Ten tretí, pochádzajúci zrejme od Chrysippa (S.E. *ph.* ii, 110-112): „Nechajme však bokom túto otázku; uvidíme, že „správna implikácia" (τὸ ὑγιὲς συνημμένον) sa ukáže ako nepoznateľná. Filón totiž tvrdí, že *správna implikácia* je taká, ktorá sa nezačína pravdou a končí sa nepravdou, napr. (keď je deň a ja rozprávam) implikácia „Ak je deň, rozprávam". Naproti tomu podľa Diodora je to implikácia, ktorú ani nebolo, ani nie je možné začať pravdou a končiť nepravdou. Podľa neho sa uvedená implikácia zdá nepravdivou, pretože ak je skutočne deň, ale ja mlčím, začína sa pravdou a končí sa nepravdou. Naproti tomu je pravdivá táto implikácia: „Ak nejestvujú nedeliteľné prvky súcien, potom jestvujú nedeliteľné prvky súcien." Začína sa totiž nepravdou: „nejestvujú nedeliteľné prvky súcien" a končí sa podľa neho pravdou: „jestvujú nedeliteľné prvky súcien". Ďalej tí, čo zavádzajú „súvislosť" (koherenciu) [resp. συνάρτησις, prepojenia, *stoici*], tvrdia, že implikácia je správna, keď negácia jej konzekventu je v rozpore s jej antecedentom. Podľa nich budú uvedené implikácie nesprávne, bude však pravdivá táto: „Ak je deň, je deň." Tí, čo usudzujú podľa zrejmosti výpovede [*epikurovci*], tvrdia, že pravdivá je tá implikácia, ktorej konzekvent je potenciálne obsiahnutý v jej antecedente. Podľa nich implikácia „Ak je deň, je deň" a každá takáto zdvojená implikácia bude pravdepodobne nepravdivá; nie je možné, aby niečo bolo obsiahnuté v sebe samom" [Špaňár].

ako isté, že sa narodil pri východe Síria,[108] navzájom si odporujú vety, podľa ktorých Fabius aj *je*,[109] aj *zomrie v mori*. Konjunkcia „Fabius *je*, a *zomrie v mori*" teda vedie k nesúladu, je to predvídanie, ktoré sa nebude môcť uskutočniť. Výrok „Fabius zomrie v mori," patrí teda medzi také, ktoré sa neuskutočnia.[110] Tak, všetko, čo je nepravdivo povedané o budúcnosti, sa nebude môcť uskutočniť.

---

[108] Tejto otázke sa Cicero osobitne venuje v *div.* ii, xliii, 90-99. Skladba Cicerónovej vety môže na prvý pohľad vyvolať pochybnosti, lebo navonok nie je jasné, čo ňou chcel povedať. Jej význam by mal byť nasledovný: Keď sa teda Fabius narodil, astrologický kontext jeho príchodu na svet bol už určený. Už len skutočnosť, že *existuje*, keďže sa za určitých okolností *stal* (*narodil*), je nezlučiteľná s jeho *zánikom* (*umieraním*) v mori. Sharples vo svojom komentári uvádza, že problém môže vyplývať z Cicerónovho uvádzania faktu, že Fabius existuje *teraz*; to, že sa narodil práve vtedy, keď sa narodil, je, ako sa zdá, postačujúce pre argument. LS (vol. ii *p.* 235 *ad* 2-11) kritizuje tento argument ako nepresvedčivý, navyše zavádzajúci taký druh „esencializmu", ktorý ani u stoikov, ani počas helenizmu nikde nenachádzame, predpokladajúc, že len z existencie (len tým, že Fabius *existuje*) vyplýva to, že *nezomrie na mori*. Avšak už Poseidónios, a teda aj Cicero, poznali horoskopy, ktorých povaha bola iná a neopierala sa len o *moment narodenia* (vzniku). Avšak babylonské horoskopy, o ktorých Cicero hovorí, dominovali a v istom zmysle boli najvyspelejšie, čo vidno aj v jeho komentároch o ich dlhom období zbierania dát v *div.*, ktoré by mali zaručiť ich presvedčivosť.

[109] To, že Fabius *je*, môžeme chápať aj v eliptickom zmysle, teda tak, že *je narodený počas východu Síriusa*. Ale možno tomu rozumieť aj tak, že ide o uskutočnenie nevyhnutnosti, a tým aj potrebu uvedenia ďalšieho dodatočného predpokladu pre pravdivosť implikácie týkajúceho sa jeho *existencie*. Implikácia môže byť sama o sebe (či už Fabius *existuje* alebo *neexistuje*) pravdivá. Ale na základe samej pravdivosti implikácie o *neexistujúcom Fabiovi* nemôžeme tvrdiť, že konzekvent sa skutočne (resp. nutne) *stane*, čo je už isté v prípade, keď *Fabius existuje*. Súdiac podľa vyššie uvedeného citátu zo S.E. (*ph* ii 110-113 = LS35B), ako aj podľa predchádzajúcej poznámky, pojem sa použil zamerne na označenie *splnenia požiadavky existencie antecedentu,* ako by bola implikácia platná a čo je obsiahnuté v požiadavke Filónovej definície.

[110] V zmysle „*tie, ktoré sa neuskutočnia predpovedaným spôsobom*".

> 13. A ty by si sa tomu, Chryssipos, chcel vyhnúť,[111] keďže v tom spočíva tvoj veľký boj s Diodorom. On totiž hovorí, že *možné* je iba to, čo je alebo bude; a, že to, čo bude, vraví, je nevyhnutné, a to, čo sa nestane, nie je ani možné.[112] Ty hovoríš, že to, čo sa nestane, je možné, ako je napríklad možné, že tento drahokam sa rozbije, hoci sa to nikdy nestane; ako aj to, že nebolo nutné, aby sa Kypselos stal vládcom Korintu,[113] hoci to Apolónova veštiareň predpovedala ešte pred tisíc rokmi. A ak uznávaš tieto božské proroctvá, u ktorých budú vypovedané budúce nepravdy (teda nepravdivé propozície o budúcnosti), ktoré nebudú možné (aby sa stali), ako to bolo povedané o (Scipiovi) Africkom, že nedobyje Kartágo; (hoci) o budúcnosti bola povedaná pravda, lebo tak sa to stalo, mal by si uznať, že je to aj nutné; čo je aj Diodorovo stanovisko, pre teba neprijateľné.[114]

Predvídanie sa vždy zakladá na univerzálne kvantifikovanej vete (poskladanej z indefinitívnej časti, ktorú by mala nasledovať pravdivá definitívna): „Ak sa *n i e k t o* narodil počas východu Síria, *t e n* nezomrie na

---

[111] Myslí sa na poslednú vetu, v ktorej je dôležitý *modálny* a *časový* kontext obhajujúci „princíp plodnosti“, čiže Diodorovo stanovisko, obsiahnuté v tomto princípe – že totiž *„neexistujú nerealizovateľné možnosti*“.

[112] Cicero sa k tejto téme vracia v *de. fato*, ix, 17. Prvú premisu z Diodorovho argumentu *Vládca* tu uvádza explicitne, tá druhá je implicitná.

[113] Proroctvo, podľa ktorého sa Kypselos stane vládcom Korintu, spomína Herodotos, *hist.* (*Terps.*) 5, 92e1.

[114] Chrysippos by na Cicerónov argument odpovedal, že astrologické princípy, ktoré dokladajú spojitosť dvoch javov, majú skôr podobu *materiálnej*, a nie *striktnej* implikácie. Čiže Chrysippos zastáva formu negovanej konjunkcie antecedenta a negovaného konzekventa $\neg(p \wedge \neg q)$ – *cf.* Sedley [1982] a [1984]; Cic. *fat.* 15*ff.* Cicerónova poznámka na tomto mieste (*ibid*, 15-16) popiera možnosť formulovania astrologických princípov vo forme podmienkových viet ako *materiálnych* implikácií – *cf.* Sambursky [1956:42 – 43]. Výsledok nie je odchýlkou od Cicerónovho tvrdenia, podľa ktorého ak sú astrologické princípy *pravdivé*, tak sú aj *nutné*. Musia však byť formulované nie ako striktná implikácia, ale ako jej ekvivalent prostredníctvom negovaného konzekventa, aby sa spojitosť astrologických udalostí nevyjadrovala podmienkovou vetou. *Cf.* Frede [1980:248]; LS vol. ii, s. 210.

mori.“[115] Tento všeobecný výrok je arbitrárne pravdivý[116] vopred, ak je zabezpečená antecedenčná podmienka, ako napríklad v partikulárnej vete s určitým opisom „*Fabius* je narodený počas východu Síria.“ V tom prípade, veta „*Fabius* nezomrie na mori“ predstavuje očakávanú konkretizáciu konzekventu odvodeného pomocou všeobecného pravidla. Takže keď hovoríme o pravdivosti a nepravdivosti singulárnych viet obsahujúcich predvídanie, vždy musíme mať na zreteli, že ide o zložitý proces konkretizácie. V ňom sa predpokladá všeobecná validita univerzálneho podmienkového výroku, pričom by dodatočne mala byť splnená p*odmienka prítomnosti konkretizácie príčiny* alebo *pravdivosti antecedentu*. Po uskutočnení predvídanej udalosti je veta „Fabius nezomrie na mori“ aj naďalej pravdivá, pretože je príkladom *konkretizácie* tohto vzoru predvídania a ten má všeobecnú platnosť. Pravdivosť tejto vety nezávisí od deklaratívnej vety v budúcom čase („Fabius nezomrie na mori“), ale v jej korešpondujúcom podmienkovom výroku „Ak *Fabius* bol..., potom *Fabius* nie... ,“ pričom samotné meno Fabius má rolu premennej. V tomto zmysle nie je dôležité, či by korešpondujúci reálny opis udalosti, prispôsobený deklaratívnej vete, mal byť „Fabius *nezomrel* na mori“. Po smrti Fabia, arbitrárny podmienkový výrok – implikácia, ktorú sme dostali na základe

[115] Cic. *fat.* 8, 15.

[116] Kritici stoikov sú zvyčajne podozrievaví, keď ide o platnosť týchto univerzálnych výrokov a často im posmešne pripisujú poverčivosť. Podľa stoikov, zovšeobecnenia tohto druhu dostávame pamäťou, vlastne dlhou skúsenosťou pozorovania a zaznamenávania. Fáma o počte rokov zaznamenávania, potrebných na zabezpečenie spoľahlivosti predvídania, sa pomerne často objavuje v literatúre. Aspoň pokiaľ ide o údaje týkajúce sa babylonských predikcií, s ktorými sa Poseidónios zoznamuje cez astrológa Berossa a školy z Kósu. Tieto vysoké čísla museli pre každého znieť presvedčivo. Cicero spomína 470 000 rokov (*div.* i 19.37; ii. 97). Túto časť preberá Lactant., *div. inst.* vii, 14. 4. *Cf.* Diod. ii. 31. 9 (473000 g.), *cf.* xix. 55. 8; Jul. Afric. *chronogr. fr.*1 (480000 g.); Syncell. v *F.H.G.* ii. 499 (432000 g.); Epigenes z Byzancie toto číslo zvyšuje až na 720 000 r. (Plin. *n.h.* vii. 193), kým Simpl. *ad Arist. de caelo* 475b, uvádza 1 440 000 rokov. *Cf.* Plin. *n.h.* vii. 56. Jediný medzi Stoikmi, ktorí sú čiastočne rezervovaní ani tak nie k logickému, ako k pragmatickému prístupu a k dôvere k týmto druhom výrokov, bol čiastočne Panaitios, Poseidóniov učiteľ a predchodca na čele Stoy.

výroku so všeobecnou platnosťou vzťahu medzi predikátmi *„byť narodený počas východu Síria“* a *„zomrieť na mori“*) *b o l, j e* a *b u d e* pravdivý, pretože nemení svoju hodnotu kvôli tomu, že ju čerpá, preberá z jemu korešpondujúcej vety, ktorá ma všeobecnú platnosť.

Alexander

Alexandrov spis *de fato* mal, podľa všetkého, predstavovať celkový útok na rozličné aktuálne koncepcie determinizmu. Spis sa *skôr* zdá byť kritikou stanovísk stoikov (predstavených ako typických zástancov determinizmu) *než* ako detailná a celková interpretácia samotného Aristotelovho učenia o modálnych a prediktívnych aspektoch výrokov o budúcich náhodných udalostiach. V neskoršej dobe sa tento text stáva nenahraditeľným, ako pre komentátorov Aristotela, tak aj pre tých, ktorí sa problém snažili vyriešiť vedení inými vplyvmi. Vo svojom období Alexandrov prístup predstavuje už štandardizovaný obraz stoických učení o determinizme a budúcej náhodnosti, hoci sa stoici v tomto spise nikde nespomínajú (ani pod jednotným menom stoickej školy, ani podľa mien). V každom prípade, identifikácia je jednoznačná podľa používaných stoických fráz a termínov, a Alexander od stoikov preberá aj iné elementy, čo svedčí o tom, že musel dobre poznať ich učenie. Potvrdenie toho nachádzame v jeho *de anima libri mantissa* ako aj *de mixione* a *questiones.*

Témy systematický spracované v *de fato* sú po mnohých stránkach príbuzné stoickým, a útok na determinizmus sa väčšinou sústreďuje na problém slobodnej vôle a zodpovednosti. Jeho východiskovým predpokladom je, že determinizmus a slobodná vôľa sú nezlučiteľné a že *vždy môžeme konať inak* a vyhnúť sa tomu, čo sa *zdá,* že by sa malo stať. Druhá kľúčová téma, ktorou sa zaoberá – problém božskej prozreteľnosti – (kapitola *xxx* a ďalej), má toho ešte viac spoločného s kritikou konkurenčných stanovísk. V tejto svojej kritike vychádza zo stanoviska, že tým, že budúcnosť nie je predurčená, božské poznanie nemôže byť celkové a absolútne, ale iba *neurčité*, resp. *i n d e f i n i t í v n e.*[117] Pretože ak môžeme formovať pravdivé predvídania, musíme ich zakladať na predpoklade príčinnosti, čo anuluje slobodnú vôľu. Toto v skutočnosti predstavuje pripomienku ku stoickému chápaniu osudu,

[117] *Cf.* Alex. Aphr. *quaest.* 1.4.

podľa ktorého to, že robíme chyby v predvídaní, ešte neznamená, že nám predvídanie aspoň v *zásade* nie je dostupné.

Alexander sa v mnohom odlišuje od Aristotela. Predovšetkým pre zavádzanie rozličných termínov, ktoré používa v rozbore o budúcich náhodnostiach, aby sa vyhol sile *nutnosti,* alebo ju zjemnil a na jej miesto zaviedol *možnosť.* Poukazuje na povahu výrokov formovaných pomocou budúceho času, ako aj na fakt, že tieto výroky majú *nestále* pravdivostné hodnoty. Vety obsahujúce termíny v budúcom čase, aké sú zvyčajné pri formovaní predvídania, *menia* svoju pravdivostnú hodnotu, keď sa predvídaná vec udeje. Veta „Zajtra bude námorná bitka", povedaná v pondelok, nie je viac pravdivá v utorok,[118] ani vtedy, keď sa *skutočne* udiala. Tým, že je *pravdivá v* jednom okamihu, a *nepravdivá v* druhom, takejto vete sa nemôže pripísať *nutnosť.* Pretože nie je *vždy* pravdivá, táto *veta* je len *možná*, aj vtedy, keď sa *vec*, na ktorú poukazuje, deje „*nutným spôsobom*".[119]

Alexandrova pripomienka ku stoikom (podľa neho strácali zo zreteľa, že výroky o budúcnosti, plynutím času menia svoju pravdivostnú hodnotu), nie je úplne opodstatnená. Stoický význam termínu ἀξίωμα je v určitom zmysle širší od nášho bežného chápania toho, čo môžeme zahrnúť pod termín „výrok" (alebo „propozícia"). Pod týmto termínom stoici rozumeli vety, ktoré zahŕňajú nielen rozličné *druhy prehovoru*,[120] ale aj (gramatické)

[118] Alex. Aphr. *fat.* 177.6-9; SVF ii 961 (7-14) > FDS 1010: „Podobný tomuto je aj argument, že propozícia 'Zajtra bude námorná bitka' môže byť pravdivá, ale nie aj nutná; pretože, to čo je nutné, je vždy pravdivé, ale táto [propozícia] nezostáva aj naďalej nutná vtedy, keď sa bitka už udiala..." *Cf.* komentár u Sharplesa [1983:138]; tiež, porovnaj SVF ii 201.

[119] *Cf.* časť u Alex. Aphr. *fat.* 177,7-178,7, ktorá sa týka poznania a takých udalostí, akým je príklad s námornou bitkou.

[120] Schenkeveld zverejnil tri cenné štúdie o dejinách antickej lingvistiky. V druhej štúdii, "Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Acts and the Distinctions of Gramatical Moods" [Schenkeveld, 1984], venovanej predovšetkým prameňom stoických názorov na gramatiku, sa autor pokúša zrekonštruovať rozdiel – na ktorý stoici poukazovali – medzi druhmi prehovoru a rozoznáva v ich postojoch vyspelé črty teórie, ktorá vo veľkej miere korešponduje s modernou teóriou rečových aktov.

č a s y,[121] čo je očividné z početných príkladov, ktoré sa stoikom pripisujú alebo z prameňov, o ktorých existuje presvedčenie, že pochádzajú zo stoických rukopisov. Tieto vety zvyčajne boli formované tak, aby vyjadrovali časovú reláciu medzi vyjadrovaním určitého opisu udalosti a samotnou udalosťou, na ktorú sa vyjadrenou vetou poukazuje.

Pretože stoický termín zahŕňa aspekty ako sú *druhy prehovoru a gramatický čas*, môžeme im pripísať vlastnosti blízke výrazom *tzv.* „*token-reflexive*", pričom „*token*" by označovalo napísaný alebo vyjadrený výraz, indexovaný časom s ohľadom na okamih vyjadrovania. Týmto spôsobom sa veta, ako je napr. „*Zajtra bude námorná bitka*" môže pochopiť, podľa stoického stanoviska, ako veta, v ktorej termín „*zajtra*" je nahraditeľný frázou „*deň po vyslovení výroku*". Inými slovami, ak je výrok, ktorý má formu „*Zajtra bude ...*", *v y s l o v e n ý   a   p r a v d i v ý* deň pred tým, ako sa samotná udalosť (*námorná bitka*) skutočne *u d i a l a*, je pravdivý aj po tej udalosti, pretože je vo vetách obsahujúcich budúci čas *o k a m i h   v y s l o v e n i a a o k a m i h   u k a z o v a n i a* zafixovaný termínmi, ktoré udržujú striktnú reláciu medzi dvomi okamihmi. Tak ako termín „*zajtra*" (v kontexte výroku) označuje „*zajtra – s ohľadom na moment vyslovenia tohto výroku*".

Príklad s časovým označením v duchu stoickej pozície je nám známy z Cicerónovho *de fato.* Rozoberá sa v tesnom spojení s problémom predvídania, kde Cicero spomína ako „*Apolónova veštiareň predpovedala pred desiatimi tisícami rokov, že 'Kipselos bude vládnuť nad Korintom'.*"[122] Predvídania podobné tomuto ukazujú alebo aspoň naznačujú zafixovanú reláciu medzi *výrokom* a *predvídanou udalosťou.* V tomto zmysle vyslovený výrok (alebo ἀξίωμα v stoickom zmysle) nestráca tak ľahko svoju pravdivostnú hodnotu – ani počas uvedenej periódy, ani po uskutočnení udalosti, na ktorú poukazuje. Odpoveď stoikov na tento druh pripomienok,

---

[121] Sú aj autori, ktorí majú názor, že dokonca samotná *alexandrijská škola* sa zakladá na stoickom prínose gramatiky. *Cf.* Frede [1978:28]. Frede si tiež myslí, že *problémy pravdivosti propozícií podaných v rôznych gramatických časoch,* ako aj vzťahy medzi nimi, vznikli z pokusov o rozoberanie problémov podobných Aristotelovej námornej bitke a Diodorovmu argumentu *Vládca* [*ibid.,* p. 36].

[122] Cic. *fat.* 12-15.

akou je aj Alexandrov komentár, sa zakladá na stanovisku, že význam výroku je vždy naviazaný na *moment vyslovenia* výroku. To znamená, že ἀξίωμα, ktorá je orientovaná na budúci čas (resp. taká ἀξίωμα, ktorá je formovaná ako predvídanie) sa vždy opiera o korešpondujúci *moment* jej *vyslovenia* v tom zmysle – ako by sme dnes povedali – že tieto výroky majú presne zafixované dátumové prefixy,[123] ktoré udržujú vzťah medzi *vyslovenou vetou* a *časom jej vyslovenia*.

Stopy po probléme, ktorý sa týka významu takýchto viet, môžeme sledovať od Diodora a megarských predchodcov stoikov. Tí boli zaujatí rozoberaním Platónovej koncepcie pomenovania, ktorá nám je známa z *Kratyla*. Diodorova teória významu a pomenovania,[124] niekedy predstavená v kontraste s Chrysippovou,[125] vychádzala zo snahy vyhnúť sa tomu, čo sa (*nesprávne*, aspoň podľa Chrysippa) zvyčajne nazývalo *ambiguitou*. Tiež vieme, že Diodoros si bol úplne vedomý problémov vyskytujúcich sa pri vetách, ktorých pravdivostná hodnota sa môže časom meniť, pretože ukazujú na určitý druh udalostí, ktoré nemajú ani *atemporálny* ani *omnitemporálny* charakter.[126] Podáva vlastné vysvetlenie chápania ambiguít a ponúka *tzv. n á v o d* (alebo, lepšie povedané, *p r e d p i s*) na formovanie viet pomocou minulého (dokonavého) času. Tento návod by mal

---

[123] *Cf.* Rescher – Urquhart [1971:27].

[124] *Cf.* Döring, *Frgs.* 111-115, *tzv*. Diodórov „*corpus grammaticum*".

[125] Döring, *Frg*. 111 = Gell. xi 12, 1-3.

[126] Döring, *Frg*. 123 = S.E. *am* x 85-101, predovšetkým 97-100: „|97| Ale, zdá sa, že Diodoros sa hneď vyjadril o tom prvom [*sc*. názoroch niektorých, že ak sú výroky v dokonavom čase pravdivé, nie je možné, že tie isté výroky nebudú pravdivé aj v čase prítomnom – týka sa to rozboru z 91*sqq*.], a to vysvetľuje tak, že aj vtedy, keď sú tieto [výroky] v dokonavom čase pravdivé, v prítomnom čase sú nepravdivé. Vezmime si príklad, že sa niekto oženil o rok skôr a iný rok po ňom. Vtedy, v prípade týchto ľudí, výrok v dokonavom čase *Títo sa ženili* je pravdivý, kým *Títo sa ženia*, je nepravdivý... |98| Rovnako je to aj s výrokom *Helena mala troch manželov*, pretože ani keď mala Menelaa v Sparte, Parida v Illiu, ani keď po jeho smrti bola vydatá za Déifoba, nie je pravdivé v súčasnom čase *Ona má troch manželov,* i keď je v dokonavom čase *Ona mala troch manželov* pravdivé."

predstavovať riešenie problému zmeny pravdivostnej hodnoty takto formovaných viet. I keď takýto technický zákrok mohol vyzerať nezvyčajne z uhla prirodzeného jazyka a každodennej jazykovej praxe, potvrdzuje, že aj megarčania, aj stoici si boli veľmi vedomí problému a snažili sa ho vyriešiť a že sa zaslúžili o priekopnícke kroky na poli formálnych jazykov. Treba uznať aj to, že Diodorove návody boli motivované pocitom potreby eliminovať z prirodzeného jazyka príčinu logických nedôsledností a tým preformovať každodennú jazykovú prax. Akokoľvek, megarské dedičstvo stoikov potvrdzuje, že boli dobre informovaní o spôsoboch čelenia pripomienkam obsiahnutým v Alexandrovej kritike prediktívnych výrokov. Ďalšie potvrdenie nájdeme aj v Alexandrovej potrebe upútať pozornosť na *preskriptívny* aspekt stoického chápania gramatiky, ktorý je v mnohom príbuzný s Diodorovými návrhmi ako tvarovať hovor pri vyhýbaní sa paradoxom a logickým chybám.[127]

Alexandrov pokus o kritiku deterministického stanoviska (ktorá je tesne naviazaná na spojenie s otázkou možnosti, povahy a spôsobu formovania prediktívnych výrokov) nadväzuje na spárovanie pojmov nutnosti a osudu. Že nemá na mysli iných oponentov okrem stoikov, sa dá vidieť aj z toho, že deterministom pripisuje stanovisko, podľa ktorého „všetky veci sa konajú podľa nutnosti a osudu“ [πάντα ἐξ ἀνάγκης τε καὶ καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι].[128] Alexander vykladá aj presvedčenie, že ten, kto obhajuje existenciu večného príčinného reťazca vedeného osudom (čo dopredu determinuje pravdivosť viet o budúcnosti), musí pripustiť aj to, že sa budúce udalosti nemôžu udiať iným spôsobom – podľa toho sú rovnako nutné ako aj tie, ktoré patria k minulosti. Hoci Chrysippos explicitne popiera, že je nutnosť vždy prítomná v procese príčinnosti (pričom zastáva stanovisko, že je príčinnosť predurčená osudom), Alexander toto tvrdenie uvádza ako rozoznateľné stanovisko stoickej koncepcie týkajúcej sa ako možnosti formovania predvídaní, tak aj ich pravdivosti.[129]

---

[127] Alex. Aphr. *in top.* i,10 *sqq.*

[128] Alex. Aphr. *fat.* 171.26-7.

[129] *Cf.* Cic. *fat.* 28,42. Názor, ktorý Alexander pripisuje stoikom – *nutnú* väzbu medzi príčinou a následkom – by sa im dal priradiť len čiastočne a je porovnateľný s

Keď ide o jeho vlastné stanovisko k budúcim náhodným udalostiam, Alexander ako nutnú chápe „prirodzenú udalosť [α] uskutočnenú z určitých príčin, ktorých [β] kontradikcia by nemohla byť uskutočnená (u ktorých je opak nemožný).[130] Je potrebné rozlišovať medzi niektorými následkami tohto chápania.

Nutnosť je pripisovaná *prirodzeným* veciam a je spojená s ich nemožnosťou prijať vlastnosť odlišnú od tej, ktorá je produkovaná pôsobením určitej predchádzajúcej príčiny. Ak *nutnosť* vylučuje niečo, čo je kontradiktorické *„prirodzenej udalosti produkovanej určitou príčinou*“, potom by *náhodnosť* mala byť definovaná opačným spôsobom. Vtedy by mala byť určitá vlastnosť pridaná *možnosti* (dispozícii) *veci prijať opačnú vlastnosť.* To znamená, že k vlastnej definícii náhodnosti, τὸ ἐνδεχόμενον, Alexander prichádza proste s negáciou podmienky [β] – a tá teraz znie: „(*prirodzená*) udalosť, ktorej kontradikcia *môže* byť vytvorená“.

Predsa sa zdá, že Alexander v definovaní náhodnosti chce niečo viac než jednoduchú substitúciu. Kladie ešte prísnejšiu podmienku dodatočným negovaním prvej časti definície nutnosti, resp. negovaním podmienky [α]. V ďalšej časti textu presviedča, ako je význam náhodnosti v tom, že nie je vytvorená pomocou (určitých vybratých z radu) príčin, resp. že náhodná udalosť *nie je kauzálne podmienená.* Niektorí autori[131] súdia, že toto Alexandrove riešenie je prebraté z Aristotelovej *Metaph.* Θ, 3. Na tom mieste Aristoteles skúma povahu *koincidencií* a ilustruje ich príkladom s vykopávaním pokladu (hovorí sa o náhodnom vykopávaní na mieste, na ktorom bolo *schované* zlato),[132] a sugeruje záver, že *koincidencie nemajú*

tvrdeniami na iných miestach, že „nie je možné, aby to, čo je príčinou, bolo prítomné a to, čoho je príčinou, nebolo prítomné“ („ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν,“) [*apud.* Stob. *ecl.* i, 13.1c, p.138 *sq.* = Ar.Did. *fragm. phys.* 18, p.457 Diels; FDS 762; SVF i 89].

[130] Alex. Aphr. *fat.* 175.5-7: „τὸ ἀναγκαῖον οὐκ ἐπὶ τοῦ βίᾳ γινομένου μηδὲ κατὰ τούτου τις εὐθυνέτω τοὔνομα, ἀλλ' ἐπὶ τῶν φύσει γινομένων ὑπό τινων, ὧν τὰ ἀντικείμενα ἀδύνατον <ἂν> εἴη γίνεσθαι.“

[131] *Cf.* napríklad, Sorabji [1980:86].

[132] Alex. Aphr. *fat.* 172,25 *sq.*

príčiny. Alexander používa rovnaký príklad a hovorí, že koincidencie *n i e s ú* prípady,[133] ktoré sa dajú zahrnúť pod ἄδηλα τὰ αἴτια alebo pod ono, čo za svoju existenciu „vďačí *nejasným dôvodom*", ale sú práve tie ἀ ν α ι τ ί ω ς, resp. „bez príčin". Toto je tvrdenie, ktoré nachádzame na niekoľkých miestach v *de fato* a *mantissa.*[134]

Alexandrove texty nám nie sú veľmi nápomocné, keď chceme dostať *priamejšie* údaje o jeho chápaní budúcich náhodností. Niekoľko miest, na ktorých sa skôr kritizujú rivalitné teórie než vykladajú vlastné, nie je ani dostatočných ani dôveryhodných pre takto zameranú rekonštrukciu. Len čiastočné stopy jeho koncepcie môžeme nájsť v tých odstavcoch jeho diskusie, ktoré sa zaoberajú problémom *božskej schopnosti* predvídania (budúcich udalostí). Keďže (ako sme mali príležitosť vidieť) budúce udalosti nie sú (vždy) predurčené antecedentnou príčinou, boh nemôže vlastniť *predchádzajúce poznanie* takých udalostí (ony sú náhodné, resp. povedané jeho slovami, *„bez príčiny"*). Alexander však pripúšťa, že by boh mohol vlastniť akýsi „hypotetický druh" predchádzajúceho poznania, ktoré samotné nemá charakter nutnosti. Toto poznanie o budúcich náhodnostiach alebo o budúcich udalostiach, ktoré nie sú nutné, zahŕňa frázou „predchádzajúce poznanie o náhodnom (neurčitom) *ako náhodnom* (*neurčitom*)" [a ktoré je v božských silách; καὶ οἱ θεοὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἂν ὡς ἐνδεχόμενα προγιγνώσκοιεν)].[135]

---

[133] Alex. Aphr. *fat.* 174.5-20. Rozoberanie rovnakého príkladu u Alexandra nájdeme znova v jeho *de fato* 194,17-25 a *mantissa,* xxiv, 178.1*ff.* Je tam aj nasledujúca ilustrácia prebraná z Aristotela: „Ak sa osobe, ktorá kope so zámerom, aby sadila, náhodou stane, že ako výsledok kopania nájde nejaký poklad, hovoríme, že k nájdeniu pokladu došlo *púhym šťastím*" [178, 2-3: „ἀπὸ τύχης φαμὲν τὴν εὕρεσιν τοῦ θησαυροῦ γεγονέναι...].

[134] „Spontánne udalosti nemajú príčiny" [*de fato,* viii, 174.3-11]; „akcidentálna príčina nie je príčina" [*mantissa,* 170.2-171.27], a preto, „niektoré udalostí nemajú príčinu" [*ib.* 170.7-8; 172.9]. Problém pohybu bez príčin sa rozoberá na iných miestach, ktoré nie sú priamo v súvislosti s týmto, ktoré sme uviedli, v *de fato,* xv, xxii-xxv.

[135] Alex. Aphr. *fat.* xxx, 201.13-18; cf. 201.28ff. and 200.25-7; *Cf.* komentár tohto miesta v Sharples [1978].

Aj iné, pre nás relevantné miesta Alexandrovho komentára alebo dodatočného tlmočenia Aristotela, zdá sa, v rovnakej miere nadväzujú na dlhú tradíciu nekritického preberania menej ujasnených špecifikácií. Predovšetkým tých, ktoré sa zaoberajú problémami pravdivostnej hodnoty, časových a modálnych viet. Tieto miesta rovnakým spôsobom odhaľujú aj nejasnú demarkáciu medzi *ontologickým a epistemologickým* kritériom pravdy, ktorá sa týka aj výrokov o náhodnostiach.[136] Stopy týchto miest, ktoré pramenia zo samotného Aristotelovho textu, nachádzame aj neskoršie u komentátorov. Na jednej strane sa tieto formulácie nekriticky preberajú s ohľadom na Aristotela ako autoritu, na druhej strane existuje snaha dať im dodatočné vysvetlenia, ktoré zase, v niektorých prípadoch, ešte viac zahmľujú pôvodný zmysel.

Príčiny nerozhodnosti, ktoré cítiť u Aristotelových komentátorov, keď ide o budúce náhodnosti, nachádzame aj u Alexandra. Preberá značný počet termínov a používa ich, akoby to boli štandardné technické termíny. Ako prvé, na samotnom začiatku svojho komentára, pokúša sa sugerovať rozdiel medzi *druhmi vecí,* o ktorých sa dá povedať, že sú nutné. Tu sú zatiaľ dilemy voči „pravdám o nahodnostiach“ ponechané bokom:

> 175,16 – 18: Iste si všímame, že sú niektoré (veci), ktoré nemajú schopnosť premeniť sa do stavu opačného od toho, v ktorom sú, kým sú aj také, ktoré nie sú vo väčšej miere [οὐδὲν μᾶλλον][137] schopné byť v opačnom stave od toho, v ktorom sú.

Ako vysvetlenie týchto riadkov, Alexander pokračuje nasledujúcim príkladom z *de fato,* ktorý nám dnes môže pripomínať to, čo nachádzame v Ryleho interpretácii *„dispozičného vysvetlenia“*:[138]

> 175.19 – 21: Oheň nie je schopný prijať chlad, ktorý je opak jemu prirodzenej teploty, |20| ako ani studený sneh nemôže prijať teplotu a zostať snehom; ale,

[136] Jedno z charakteristických miest u Aristotela znie (*de int.*, 19a20-22): „... za druhé tak, že jeden z nich je spíše pravdivý a že to zpravidla nastává, nicméně se však také to druhé může stát, kdežto prvé nikoli (τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή).“

[137] V Sharplesovom [1983] vydaní, redaktorský komentár tohto miesta znie οὐδὲν ἧττον, *cf.* Alex. Aphr. *fat.*, *Apparatus*, p. 242.

[138] Ryle [1949: Ch. v: *Dispositions and Occurences*, 81-95].

pre vodu nie je nemožné, i ked je studená, aby to stratila [túto svoju vlastnosť] a prijala jeho opak, teplo.

Podobná téma sa rozvíja o niekoľko riadkov ďalej, ale teraz sa explicitne hovorí nielen o všeobecnej dispozícii jednej veci, aby prijala niektorú opačnú vlastnosť, ale sa zohľadňuje aj jej *„poloha" v čase*:

176.9 – 11: Preto nemá zmysel hovoriť rovnakým spôsobom o *byť v určitom stave nutnosti* [ἐξ ἀνάγκης] ani v prípade tých vecí, ktoré nemôžu prijať opačný stav od stavu, v ktorom sú, ani v prípade tých vecí, ktoré v hociktorom čase [καθ' ὁντινοῦν χρόνον] nie sú *vo väčšej miere* [μηδὲν μᾶλλον] schopné prijať tú či onú opačnosť.

Podľa tohto náhodnosti majú schopnosť v *určitých časoch* byť v *určitých stavoch*, v ktorých (predsa) *môžu* prejsť do svojho opaku. Rovnako *môžu* v jednom okamihu byť v stave, po ktorom už *nemôžu* (viac) prejsť do svojho opaku. Alexander dodatočne vysvetľuje tieto slová a zhŕňa tvrdením, že:

176, 11 – 13: Keďže veci, ktoré sú podľa nutnosti [ἐξ ἀνάγκης] v určitom stave, nemôžu prijať svoj opak, iné veci, ktoré *môžu* prijať opak, nebudú v stave, v ktorom sú tie veci, ktoré sú tak podľa nutnosti.

Táto myšlienka sa opakuje aj v nasledujúcich riadkoch, ale neskoršie s korigovanou, doplnenou formuláciou[139] (ktorá akoby nemala veľa spoločného s predchádzajúcou) „(nie-) byť vo *väčšej miere pravdivý* ako..." ([μηδὲν] μᾶλλον ἀληθῆ), ktorá svoj základ čerpá z frázy použitej pri porovnávaní „byť (*rovnako*) *pravdivý* ako...". Použitím tejto frázy Alexander pravdepodobne chce povedať, že niečo môže byť aj nie celkom rovnako pravdivé, čo samotné vyplýva z povahy relačných pojmov, do ktorých zapadajú *„viac" a „*menej" [μᾶλλον καὶ ἧττον].[140] Ale čo by toto skutočne malo znamenať?

Grécka fráza – ktorá v štandardnom relačnom alebo komparatívnom použití tohto termínu ako *„skôr* (alebo *viac*)... *ako* ..." zahŕňa pojem [μηδὲν-] μᾶλλον – sa zavádza ešte aj vtedy, keď sa zdôrazňuje, že sú komparatívne tvrdenia dosvedčené určitým druhom alebo stupňom *istoty* [*„skôr sa stane, že...*,

[139] Alex. Aphr. *fat.* 191.2 *sq*.

[140] Arist. *cat.* 6b20-27.

než...“].[141] U Aristotela sa v *de interpretatione* táto fráza zreteľne javí v jej epistemologickej roli, zatiaľčo u Alexandra je len prebratá, bez akéhokoľvek dodatočného vysvetlenia. Jej jasnejší epistemický aspekt môžeme u Alexandra nájsť v jeho kritike stoickej koncepcie predpovedania budúcich udalostí. Alexander kritizuje koncepciu osudu (majúc pred očami svojich stoických oponentov), ako aj predurčenosti a možnosti formovania prediktívnych viet. Svojím oponentom pripisuje rovnaký druh argumentácie, ktorý kritizuje aj Aristoteles.

Zvlášť zaujímavým faktom je, že tento komentár a kritika stoického chápania predvídania sú použité ako úvodná časť diskusie o príklade „námornej bitky“. Z týchto častí[142] môžeme usúdiť, že Alexandrovo stanovisko, ako aj to, ktoré chce pripísať Aristotelovi, sa zakladajú na tvrdení, že náhodnosť je viazaná s nedostatkom (určitého druhu *„reálnych*“ resp. *skutočných*) príčin. Alexander kritizuje stanovisko – stotožnené so stoickým – že všetky veci majú svoje príčiny, pričom vkladá epistemický dodatok: i keď (často) *nám neznáme.*[143] Oponentom tiež pripisuje tvrdenie (čo platí skôr

---

[141] De Lacy [1958] poukazuje na to, že termín οὐ μᾶλλον sa, napríklad, u Démokrita používa v rámci výroku označujúceho povahu vecí, a nie poznanie o veciach, kým u sofistov, ako aj u Platóna a Aristotela, sa pravdepodobne v argumente οὐ μᾶλλον používa, aby poukázalo práve na poznanie. Morrison [1987:395] rozoberá miesto z *metaph.* Γ4, 1008b32-1009a5, v ktorom je použitá fráza „viac alebo menej“ v rozbore pojmu *blízkosti s* explicitným odkazom na pravdivosť μᾶλλον ἀληθές, a to v kontexte, ktorý sa (Morrison) snaží interpretovať ako budúci čas (n. 38: „The English future tense is somewhat more vivid than the Greek, which is optative; but I use it, together with italics, to capture the force of the immediately following γε“). 1008b35-1009a3: „Ak je to, čo je vo *väčšej miere* aj *bližšie*, a raz bude (γε, stane sa v budúcnosti) niečo „pravdivé“, tomu je to, čo je viac pravdivé, bližšie. Aj keby to nebolo také, to, čo, je doteraz povedané, stačí, aby sme stanovili, že existuje niečo, čo je istejšie a pravdivejšie... (εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δῆλον ὅτι ἅτερος ἧττον, ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει. εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γε ἄν τι ἀληθὲς οὗ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές).“

[142] Alex. Aphr. *fat.* x, 176,14-177,6 = FDS 1009; SVF 961 (=177,2-3) a *fat*, 177.1ff > SVF ii 960 (2-5); 961(7-14) > FDS 1010.

[143] Alex. Aphr. *fat.* x, 176,15.

pre Aristotela než pre stoikov), podľa ktorého "*m o ž n é* bude podľa nich (stoikov) existovať s ohľadom na *n a š e p o z n a n i e* [alebo stupeň nášho poznania]".[144] Alexander sa snaží vyhnúť tomu, že rozdiel medzi udalosťami, ktoré sa len majú udiať, existuje len s ohľadom na *naše poznanie*, ktoré máme o tých udalostiach, ale nie aj to, že sa týmto udalostiam dá *zabrániť, aby sa udiali*. Samotné naše poznanie (alebo nepoznanie) týchto udalostí neprináša žiadny rozdiel voči ich *existencii*. Keby tomu nebolo tak, museli by sme čeliť následkom argumentu „*Lenivý*", ktorý podľa Alexandera predstavuje ťažkosť pre stoikov.

Podobné miesto, na ktorom sa ešte zreteľnejšie dá vidieť Alexandrov postoj k ústrednému problému diskusie, nájdeme v kapitole *vii* jeho *de fato*. Aj tu sa problém náhody analyzuje odvolávaním sa na epistemologický článok v usudzovaní. Alexander tu uvádza oveľa expresívnejšie pojmy príbuzné *tzv. stupňu poznania* a dáva hneď aj prehľadnejšie dištinkcie. Predtým, ako sa dá do rozoberania rozličných stupňov predchádzajúceho poznania o budúcich veciach, začína s tvrdením, že:[145]

> 172.4-8: Skoro všetci filozofi a obyčajní ľudia veria, že niektoré veci vznikajú *samé od seba* alebo *šťastnou náhodou* (τὸ γίνεσθαί τινα καὶ αὐτομάτως καὶ ἀπὸ τύχης) a u niektorých vecísa to deje náhodne, aj že v samotnej veci je i to, že nie sú vo väčšej miere to než ono (καὶ τὸ μηδὲν μᾶλλον τόδε τοῦδε).[146]

Posledná fráza vo vete poukazuje na príbuznosti medzi textom Aristotelovým a Alexandrovým. Problém, ktorý zostáva – v akej miere uvedené riadky majú skutočne svoj pôvod v Alexandrovom čítaní tých častí Aristotelovho *de int.*, v ktorých sú použité problematické komparatívne príklady a termín μᾶλλον? Aristotelove poznámky sú orientované skôr smerom ku „*kontinuálnej*", „*postupnej*" alebo „*graduálnej*" interpretácii náhodnosti – a hodnotenia prediktívnych výrokov podľa škály, ktorá zahŕňa *menej aj viac pravdivé* výroky.

---

[144] *Ibid.*, x 176,25-177,2.

[145] Alex. Aphr. *fat.* vii, 172.5ff; SVF ii 969.

[146] *Porovnaj* Sharplesove vysvetlenie poslednej frázy u Alex. Aphr. *fat.* 172.7*f.*: – *No more this or that* = „... i.e., there are things that do not happen in one way any more [often] than in another, that may equally well happen in either." Cf. *fat. ix.* ako aj Sharples [1975: 264*sq*. a *n*. 48]; Sharples [1978: 250*sq*., ako aj *n*. 79].

Okrem toho, predchádzajúce uvedené miesto má dodatočnú váhu aj preto, lebo hovorí o tom, v čo veria *takmer všetci filozofi aj obyčajní ľudia.* Tvrdí sa niečo, čo by malo byť bez pochybností – niečo, čo je štandardné chápanie nielen filozofov, ale s čím súhlasia aj obyčajní ľudia – že ak je naše poznanie o budúcich udalostiach istejšie, potom je aj „pravdepodobnejšie“, „má väčšie šance“, je „väčšia nádej, že sa udejú“. Nakoniec, je *„p r a v d i v e j š i e“*, že *„skôr* bude (niektoré) *to, než* (niektoré) *ono“.* V tomto zmysle sa zdá, že sa Alexandrova *g r a d u á l n a* (*ex gradibus*) koncepcia pravdy a modalít veľmi neodlišuje od tej, ktorá leží v základe deviatej kapitoly Aristotelovho *de interpretatione.*

Iné miesta u Alexandra, predovšetkým *de fato* 175,16, ktoré priamo predchádzajú tomu, kde použije Aristotelovu frázu ὁπότερ' ἔτυχεν, dodatočne potvrdzujú, že bol sústredený na dôsledné čítanie pôvodného textu. Alexander komentármi systematicky nasleduje Aristotela a občas uvádza aj priame či nepriame repliky stoikov. V prospech tvrdení o možnom *„epistemickom“* základe chápania prediktívnych výrokov nachádzame aj iné miesta v tomto duchu, ako sú riadky 176.26 *sqq.*[147]

Ammonios, Boethius a Simplikios

Rozoberanie zmyslu a zámeru formulácie *neurčitého, indefinitívneho* poznania budúcich náhodností u neskorých autorov prerastá do ústrednej témy interpretácií Aristotela. Existujú početné náznaky, že svoju vybudovanejšiu artikuláciu Alexandrovo stanovisko dostáva až neskôr, v

[147] Alex. Aphr. *fat.* x. 176,26-177.2:

δῆλοι γάρ εἰσιν οἱ λέγοντες οὕτως ὡς τῇ ἡμετέρᾳ γνωρίσει τὸ δυνατὸν ἔσται κατ' αὐτούς. τοῖς γὰρ γνωρίζειν αὐτῶν τὰ αἴτια δυναμένοις (οὗτοι δ' ἂν εἶεν |177.1| οἱ μάντεις) οὐκ ἔσται δυνατὰ † ὄντα δυνατοῖς εἰδόσιν μὲν αὐτὰ κεκωλυκέναι ἀγνοοῦσιν δὲ ὑφ' ἡμῶν κωλύοντες.

Je jasné, že keď takto hovoria, to, čo je možné, bude existovať s ohľadom na [stupeň] nášho *poznania.* Pretože tieto veci nebudú možné pre tých, ktorí poznajú ich príčiny (a to by boli proroci) a ktoré sú možne pre tých, ktorí vedia, že boli obmedzení, ale nevedia, čím boli obmedzení.

textoch Ammonia a Boethia.[148] Aj Ammonios (iii *s.n.l.*) aj Boethius (vi *s.n.l.*) sa zúčastňujú v debate o *indefinitívnom* a *definitívnom* (ὡρισμένως - ἀφωρισμένως) poznaní a zakladajú svoje presvedčenia na odsekoch o tejto téme z Aristotelových *cat. c. vii* 8a34 *sqq.* Aristoteles tu rozoberá problém relácií, zavádza pár termínov v kontexte *poznania a* hovorí o definitívnom a indefinitívnom poznaní (resp. poznaní niečoho, oboznámenosti sa s niečím; 11a20 – 30). V *cap. x*, ktorá sa zaoberá *kontrárnymi* pojmami, Aristoteles uvádza príklady, ktoré predstavujú výnimky (v ktorých jedna opozícia patrí [subjektu] podľa *povahy a* nie podľa *nutnosti*) a tvrdí, že „jedna z dvoch kontrarít nutne musí byť definitívne prítomná vo veciach, ale *nie jedna alebo druhá“*.[149]

Ammonios

Zdá sa, že *Ammonios* (435/45 – 517/26. *n.l.*)[150] svoje stanovisko o kontradikciách zakladá práve na uvedenom odstavci z Aristotela (*cat. c. vii*), ktoré sa neopiera ani nie tak o problém pravdivosti a nutnosti, ako o problém definitívneho *poznania*. V prípade budúcich náhodností, ani Ammonios ani Boethius nenachádzajú spôsob, ako použiť obvyklú procedúru, ktorá platí pre kontradiktorické singulárne výroky. Skrátka, kontradiktorické výroky o budúcnosti chápu tak, že jeden z dvoch opačných výrokov o budúcich náhodnostiach (z ktorých jeden tvrdí, že sa určitá udalosť udeje, a

[148] Sharples si myslí, že je možné nájsť mnohé porovnateľné miesta nasvedčujúce tomu, že aj Ammonios aj Boethius poznali Alexandrov komentár k Aristotelovmu *de int.*, pravdepodobne cez Porfyria. Rovnako, Porfyrios si mohol zaradiť materiál z *de fato* do svojho komentára o *de int.* spolu s komentárom, ktorý prebral od Alexandra. *Pozri* Sharples [1978: 257 – 8; a *fn.* 158].

[149] Ide o riadky z Arist. *cat.* 12b38-40: ἐπὶ δὲ τούτων ἀφωρισμένως ἀναγκαῖον θάτερον ὑπάρχειν, καὶ οὐχ ὁπότερον ἔτυχεν. Cf. rovnako, 13a3 *sqq.*, kde nachádzame príklad rozlíšenia medzi vecami, ktoré majú dané vlastnosti *podľa ich povahy* a tých, ktoré ich majú *podľa nutnosti*, ale teraz v neurčitom, teda *indefinitívnom*, zmysle [na tomto mieste, οὐκ ἀφωρισμένως] a teda aj ὁπότερον ἔτυχεν.

[150] *Cf.* Ammon. *comm. in Arist. de int.* (ed. A. Busse, CAG), 131.3 *sq*.

druhý, že sa neudeje) je pravdivý a druhý nepravdivý, ale žiaden takým nie je *definitívne.*[151]

Pozrime sa teraz na miesto u Ammonia v záverečnej časti jeho komentára, na ktorom nachádzame až tri možné interpretácie pojmu *indefinitívnosti.* [152]

> Je jasné, že keď ide o oznamovaciu vetu o náhodnom [περὶ τῶν ἐνδεχομένων ἀποφαινομένους λόγους] (na ktorú poukázal eliminovaním extrémov, i.e. nutnosti a nemožnosti, z ktorých jedno nazval *to, čo vždy je* <ἀεὶ ὂν> a druhé *to, čo vždy nie je* <ἀεὶ μὴ ὄν>), nie v každom prípade je jeden člen protikladu definitívne pravdivý [ἀφωρισμένως ἀληθεῦον] – a to je to, čo sme skúmali zo začiatku – ale oba členy sú rovnako schopné prijať pravdu a nepravdu, ako bolo povedané *o náhodnostiach s rovnakou príležitosťou* [περὶ τῶν ὁπότερ' ἔτυχεν ἐνδεχομένων]. Alebo je jeden člen skôr taký, že by bol *viac pravdivý* [μᾶλλον ἀληθεύειν] a druhý, že by bol viac nepravdivý [ψεύδεσθαι μᾶλλον], ale nie aj taký, ktorý by bol pravdivý tak, že je vždy pravdivý [ἀεὶ ἀληθεῦον], ani taký, ktorý by bol nepravdivý tak, že je vždy nepravdivý [ἀεὶ ψευδόμενον] a na ktoré poukázal ako na tie *nie ešte* pravdivé alebo nepravdivé [<οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ>]. Teraz je jasné, že v prípade toho, čo je povedané o tom, čo je najväčšou časťou [ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ], je skôr pravdivá [„pravdivejšia“, μᾶλλον ἀληθής] kladná veta, kým o tom, čo je menšou časťou [ὡς ἐπ' ἔλαττον], popierajúca veta.

Termín *indefinitívne* (*poznanie*), keď ide o budúce náhodnosti, môže znamenať (a):

> že je niektorý výrok *o b č a s* pravdivý a *o b č a s* nepravdivý; inými slovami, že nie vždy je to tak, že rovnaký výrok kontradiktorického páru má aj rovnakú pravdivostnú hodnotu.

V tom istom odstavci, keď vysvetľuje svoje tvrdenia, Ammonios uvádza dodatočne aj d r u h ý význam, celkom blízky epikurejskému duchu, ako aj Łukasiewiczovmu čítaniu Aristotela (b):

> výrok kontradiktorického páru (ak nie vždy, teda aspoň) *o b č a s* nie je *a n i*

[151] Toto stanovisko by malo byť zjavné z nasledujúcich riadkov autorov: Ammon. *in int.* 131.2-4; 138.16*sqq*; 139.14*sq.* ; Boëthius, *Comm. in int. ed. pr.* 106.30, 115.5; *Comm. in. int. ed. sec.* 191.5, 208.11*sqq.*, 215.21*sqq.*, 219.29, 245.9, 246.12.

[152] Ammon. *in int.* 154.34-155.5

> pravdivý, *a n i* nepravdivý.

Tretia interpretácia (c) sa môže vyvodiť z riadkov Ammoniovho spisu, v ktorom používa problematický termín μᾶλλον:[153]

> jeden výrok môže byť *vo väčšej miere* pravdivý (*pravdivejší*) než druhý.

Prekladatelia Aristotela najčastejšie pôvodné miesta, o ktoré sa opiera Ammonios, prekladajú v zmysle, že „jeden (výrok) je viac *pravdepodobný* než druhý“, alebo, jednoducho, že je v zmysle (*c*), *evidentnejšie* pre jeden výrok, že je pravdivý (než je to evidentné pre druhý výrok). I keď sú miesta v *de int.*, ktoré sa dajú pochopiť v tomto poslednom zmysle, prekladatelia tomu prikladajú malú alebo žiadnu pozornosť a používajú všeobecné frázy, ktoré zakrývajú problematický aspekt týchto termínov.

Jedným z dôvodov tejto Ammoniovej interpretácie môže byť presvedčenie, že sa pravdivosť určitého výroku rozlišuje od samotného stavu vecí a že medzi pravdivosťou a nutnosťou neexistuje prísna ekvivalencia. Pojem nutnosti je, aspoň v prípade náhodností, naviazaný na *stav veci, i.e.* na to, či sa opísaná udalosť skutočne udiala, o čom môžeme mať určité *poznanie*. Ale poznanie je sprostredkovateľom medzi *tým, kto poznáva* a *vecou, s ktorou sa oboznamuje*: vychádzajúc z tohto Iamblichovho tvrdenia, Ammonios (*in de*

[153] Arist. *de int.* (Kříž):

18b8: τὸ γὰρ ὁπότερ' ἔτυχεν οὐδὲν μᾶλλον οὕτως ἢ μὴ οὕτως ἔχει ἢ ἕξει;	Vždyť u toho, co je náhodou, mají nebo budou se mít věci neméně tak jako jinak;
18b39-19a1: οὐδ' εἰς μυριοστὸν ἔτος μᾶλλον ἢ ἐν ὁποσῳοῦν χρόνῳ;	a to platí pro desetitisíciletí právě tak, jako pro jakoukoli jinou dobu;
19a19-24: ἀλλὰ τὰ μὲν ὁπότερ' ἔτυχε καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή;	nýbrž mnohé se děje náhodou, a to jednou tak, že kladný soud je neméně pravdivý než záporný, po druhé tak, že jeden z nich je spíše pravdivý a že to zpravidla nastává, nicméně se však také to druhé může stát, kdežto prvé nikoli;
19a38: ... καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἑτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ.	a to jeden z nich je spíše pravdivý než druhý, ale není již *hned* pravdivý anebo nepravdivý.

int. 135,12*sq*) súhlasí s ním, že sa poznanie môže aj odstupňovať – podľa úrovne oboznámenosti so stavom veci. Ak také poznanie nemáme, potom iba podmienene, v miere, v akej máme (indefinitívne) poznanie o stave veci (o ktorú ide), môžeme výrokom pridať korešpondujúcu pravdivostnú hodnotu. Z pravdivosti *nemusí* vyplývať nutnosť, kým nutnosť vždy má ako následok (definitívnu) pravdivosť.[154] To znamená, že keď budúce jedinečné veci neexistujú *evidentne nutným spôsobom* – ako by to bolo v prípade stavu veci, ktorý je dostupný nášmu poznaniu – potom ani pravdivosť výrokov, ktorými sa o nich vyjadruje, nemôže byť definitívna, ale iba indefinitívna.

Boethius

Boethiova interpretácia Aristotela neprináša vo väčšej miere ujasnenie pôvodného rukopisu. Jeho komentár sa z veľkej časti dá porovnať s Ammoniovým. To je aj dôvod, prečo sa niektorí autori v porovnávaní a v sledovaní chronológie týchto dvoch rukopisov vo svojich komentátoroch dokonca prikláňajú k myšlienke, že relevantné miesta u Boethia sú prebrané z Ammonia. Ťažko jednoznačne povedať, či Boethius nasleduje niektoré z Aristotelových či aristotelovských prameňov alebo sa snaží predstaviť vlastný pohľad na problém. Je pravdepodobné, že podobnosti dvoch autorov pochádzajú zo spoločného prameňa a predpokladá sa, že tým prameňom mohol byť Porfyrios (232 – 309. *n. l.*) a jeho (Plótinom ovplyvnený) komentár k Aristotelovi.[155] Môžeme prijať aj náznaky, že sa Boethius neopiera o jedinečný prameň.[156] Evidentné je tiež to, že sú niektoré časti jeho

---

[154] Ammon. *in int.*, 139.29.

[155] *Cf.* Steph. *in int.* 63,9.

[156] O otázke pôvodu Boethiovho komentára k *de int.,* ako aj širšieho zoznamu prameňov, ktoré mohli vplývať na charakter jeho komentára, *pozri* Sharples [1991:41 *sq.*]. Scharples si myslí, že pokus o nájdenie písaného prameňa pre každú z Boethiových prác, čo bola Usenerova ambícia, je značne problematický. Rovnako si myslí, že je problematický aj názor, že druhý komentár Boethia k *de int.* je výsledok konštrukcie založenej na komentároch k Aristotelovým *de int. a physica* prebratých z Ammonia. Treba povedať aj to, že existujú oprávnené dôvody pre predpoklad, že peripatetický alebo aj novoplatonický rukopis týchto dvoch diel mal Boethius k dispozícii. O niektorých názoroch na tento problém *pozri* Ebbesen [1990:375 *sqq*].

komentárov a rukopisov (tých, čo sa zaoberajú témou osudu a predvídania), a to predovšetkým tých, ktoré nachádzame v jeho *cons.* (ako je napr. jeho *piata* časť), napísané skôr na základe rozpamätávania sa, než na základe priameho sledovania prameňov.

Vo svojom rozoberaní budúcich náhodností sa Boethius snaží udržať terminologickú dôslednosť, prekladá Aristotelove termíny, ale má toho veľa spoločného aj s Alexandrovými komentármi. Jeho východiskový zámer – analyzovať teologicky podfarbené aspekty otázok, ktoré sa týkajú možnosti formovania predvídania – je zreteľný v celom texte. Početné miesta sa zdajú prebraté z Alexandrovho *de fato*. Základný rozdiel je v tom, že problém, ktorý sledujeme, je predstavený cez explicitnú konfrontáciu peripatetikov a stoikov, čo u Alexandera zostávalo menej výrazné.

Boethius trvá na tom, že stoici bránia stanovisko, podľa ktorého je všetko v budúcnosti *definitívne* buď pravdivé alebo nepravdivé. Dôvodom je, že viažu nutnosť s osudom, presne tak, ako ich Alexander predstavuje, keď hovorí o svojich nemenovaných rivaloch v *de fato*. Stoici sú tak jednoznačne predstavení ako obhajcovia postoja, že nič nie je následkom *slobodnej vôle*, *možnosti* alebo *náhody*, ale všetko je podľa nutnosti alebo nutnosti osudu.[157] Ťažko súhlasiť s touto interpretáciou stoického chápania budúcej náhodnosti, keď zoberieme do úvahy stoické rozlišovanie *druhov* príčin. Ale keď sledujeme Boethiov zámer poukázať na rozdiel medzi stoikmi a peripatetikmi, predsa čiastočne môžeme rozoznať, čo mohol uznávať za vlastnosť toho, čo môže byť *definitívne* pravdivé alebo nepravdivé.

Boethius kritizuje stoikov pre „*nesprávnu interpretáciu Aristotela*" (lepšie povedané aristotelovcov, resp. peripatetikov) preto, lebo mu pripisujú

---

[157] Boëth. *in Arist. de int.* III 9, (*ed. secunda*, rec. *Meiser*) 217,12-218,8; FDS 1007: „Omnia in futuro vel vera vel falsa esse definite in propositionibus arbitrantes impossibilitatis ista cosequitur: nihil enim neque *ex libero voluntatis* arbitrio neque *ex aliqua possibilitate*, neque *ex casu* quidquam fieri potest, si omnia nesessitati subiecta sunt... dicunt enim quidam, quorum sunt Stoici, ut omnia quaecumque fiunt fati necessitate proveniant, et omnia quae fatalis agit ratio sine dubio necessitate contingere."

tvrdenie, podľa ktorého budúce náhodnosti *nie sú ani pravdivé ani nepravdivé* (*nec veras esse nec falsas*).[158] Jeho chápanie termínu *indefinitívne* je rovnakým spôsobom neurčité, ako sme mohli vidieť aj u Ammonia. Boethius hovorí, že „nie sú nutne všetky kladné tvrdenia a popierania *definitívne* pravdivé“.[159] Svojím zdôrazňovaním stoického nepochopenia Aristotela sa veta na tomto mieste zdá ako dôsledný pokus – blízky duchu Aristotelovho *de int.* – o to, aby sa pojem nutnosti chápal ako nezávislý od pojmu pravdivosti. Ako aj u Ammonia, aj tu naďalej zostáva nejasné, čo by to mohlo znamenať, že sú niektoré kladné tvrdenia a popierania *indefinitívne pravdivé*. Predovšetkým vtedy, keď máme na zreteli, že zmysel frázy vylučuje možnosť, aby veta bola *nie pravdivá a nie nepravdivá* (k čomu mierila stoická kritická interpretácia aristotelovského stanoviska). Chápanie vzťahu medzi nutnosťou a pravdou (ktorá u stoikov má vlastnosť modalizovaných aletických predikátov, kým u Aristotela túto artikuláciu nenachádzame explicitne)[160] sa čiastočne vyjasňuje z Boethiovho rozoberania (v *cons. v*, 3. 10 – 15), ktoré sa vykladá v rámci božského (*pred*-) *poznania* budúcich udalostí.

[158] Boëth. *in int.* III 9, (*ed. secunda*, *Meiser*) p. 208,1-8 (ed. Bas., p.364); FDS 882.

[159] Boëth. *In int.* (*ed. prima, Meiser*), p. 125: „ ... manifestum esse non necesse esse omnes adfirmationes et negationes definite veras esse“. Táto veta predstavuje Boethiovo čítanie Aristotelovho miesta v *de int.*, 19a39-19b2: „A tak je zjevné, že *není nutné*, aby ze všech kladných a záporných soudů, které jsou v protikladu, jeden byl pravdivý a druhý nepravdivý“ („ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἀνάγκη πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι”) (Kříž).

[160] Výnimku tvoria dve charakteristické miesta, *e.n.* 1139b7-9 i *rhet.* 1418a3-5. Fredeová je názoru, že nie sú dostatočne presvedčivé, aby sme uznali, že Aristoteles skutočne má na zreteli modalizovanie aletických predikátov, keďže nikde explicitne nespomína pojem „nutne pravdivé“ [Frede, 1985:48 – 49.] a že sa ono objavuje až u neskorších komentátorov [*ibid. fn.* 31]. Zdá sa však, že sa stačí pozrieť na riadky za týmito nasledujúce, ako aj kontext, v ktorom sa rozoberá *prediktívny prehovor* (*rhet.* 1418a) alebo *povaha minulých aktov* v *e.n.*, aby sme videli, ako sa Diodorove *dictum* týkajúci sa „konzervácie minulosti“, že „všetko, čo je minulé, je nutne pravdivé“, týka práve Aristotelovho stanoviska, ktoré sa tu objavuje v plnej podobe.

Napríklad, keď niekto sedí, potom je predstava (názor, *opinio*) o tom *nutne pravdivá*. Ak je predstava o tom pravdivá, potom je aj to, že niekto sedí, nutné. Nutnosť je prítomná v obidvoch prípadoch: v prvom je to *nutnosť stavu veci*, v druhom *nutnosť pravdivosti*. Ale to, že je niektorá predstava pravdivá, nepredchádza korešpondujúcemu stavu vecí, ale predstava je pravdivá *kvôli* stavu vecí. Odtiaľ:

> I keď príčina pravdy predchádza z jednej strany, tak či tak, spoločná je nutnosť v obidvoch (*i.e.* aj v pravde, aj v stave veci).[161]

Boethius na tomto mieste netvrdí nič iné, ako to, že naše poznanie veci dostáva predikát nutnosti z existencie korešpondujúceho stavu veci. Pretože bez jeho *predchádzajúcej* existencie by nebola prítomná *príčina* pravdivosti nášho poznania. V takomto duchu treba čítať aj frázu, že „nie všetky kladné a popierajúce tvrdenia sú nutne *definitívne* pravdivé", pretože každé predvídanie, vrátane božského poznania budúcnosti (providentia), hovorí o *eventuálnej* udalosti. Boethius si je vedomý, že keby to bolo inak, ohrozilo by to našu slobodu konať *i n a k*, resp. bolo by na prospech argumentu z nečinnosti. A to je, podľa všetkého súdiac, zmysel frázy, ktorú nachádzame aj u Alexandra: že boh budúce náhodnosti (resp. neurčitosti) veci pozná (len) *ako náhodnosti*.[162]

Simplikios

Ammoniov stúpenec *S i m p l i k i o s* (ktorý píše po r. 529 *n. l.*) vo svojom komentári platonistu *N i k o s t r a t a* (zo začiatku II. storočia *n. l.*, ďalšieho z horlivých platonistických kritikov Aristotelových *Kategórií*) vnáša do diskusie trochu iný pohľad na budúce náhodnosti. I keď niektorí autori jeho stanoviská k Nikostratovi chápu ako dvojzmyselné,[163] Simplikios sa predsa explicitne vyjadruje o tom, ako Nikostratos uvažuje. Podľa Nikostrata výroky

---

[161] *Cons.* v 3.13.: „Ita cum causa veritatis ex altera parte procedet, inest tamen communis in utraque necessitas."

[162] *In. Arist. de int.* III 9, (*ed. secunda*, rec. *Meiser*) p. 226.1-12; taktiež, *porov.* 212.8ff, 213.12ff, cons. v 3.23, v 6.24.

[163] Napríklad, pozri ako Sorabji [1978] interpretuje toto miesto u Simplikia, predovšetkým *p*. 264, *n*. 212.

o budúcich náhodných udalostiach (alebo výroky, i keď tu stojí termín πρότασις) nie sú „*a n i* pravdivé *a n i* nepravdivé (οὔτε ἀληθεῖς εἰσιν οὔτε ψευδεῖς)“.[164] Toto stanovisko by malo byť jasné preto lebo sa komentátor o niekoľko riadkov nižšie pokúša ho konfrontovať so stanoviskom stoikov, podľa ktorých sú vety o budúcich náhodnostiach „*b u ď* pravdivé *a l e b o* nepravdivé“. Simplikios tieto slová nepodáva explicitne v kontexte debaty o „*definitívnom-indefinitívnom*“, ani o „*možnom*“ alebo „*nutnom*“, ale v priebehu výkladu používa Aristotelove termíny, aby formuloval vlastné riešenie problému. Pri tom Simplikios navrhuje,[165] že

> nie je pravdivé *a n i* že zajtra *bude* námorná bitka, *a n i* že *nebude*, ale „ktorékoľvek z toho“ (οὔτε γὰρ τὸ ‘ἔσται ναυμαχία’ ἀληθὲς οὔτε τὸ ‘οὐκ ἔσται’, ἀλλ' ὁπότερον ἔτυχεν).

V tom istom kontexte, o niekoľko riadkov nižšie, komentuje rozdiel medzi stoickým a peripatetickým učením o budúcej náhodnosti. S ohľadom na peripatetikov, Simplikios tvrdí, že „to, čo je povedané o budúcnosti, *e š t e* [ἤδη] *n i e j e* pravdivé alebo nepravdivé, ale až bude toho alebo onoho druhu [τοῖα ἢ τοῖα]“[166] – to znamená, stane sa buď pravdivým alebo nepravdivým.

V pokračujúcom texte, ktorý ďalej nadväzuje na kritiku Nikostrata,[167] Simplikios konfrontuje (i keď neuvádza explicitný dôvod) a porovnáva stanovisko peripatetikov a neoplatonika Nikostrata. Simplikios nespomína

---

[164] *In Aris. cat.* ed. Kalbfleich, *p.* 406.6-16 (*f.* 103A ed. Bas.) *et* 406.34-407.5 = FDS 881; *Pozri*, Nicostratovu charakterizáciu peripatetikov v *in cat.* 406,13-407,15.

[165] Kľúčový Aristotelov termín v našom rozbore ὁπότερον ἔτυχεν Anscombová číta ako *'whichever happens'* a toto čítanie sa stáva štandardným v anglosaských interpretáciach. Rozhoduje sa pre tento termín, aby ho lepšie rozlišovala od termínu *náhodné veci* (19a35-6: ἐπὶ τοῖς μὴ ἀεὶ οὖσιν ἢ μὴ ἀεὶ μὴ οὖσιν). LSJ *Lexicon* ponúka nasledujúcu interpretáciu: „– ὁ πότερος, *alter*; – τυγ-χ-άνω, ... is formed from aor. τυχεῖν, which was orig. the aor. Pass. (with act. form) of τεὺχω *'make'*; ἔτυχε = *factum est*; In 3. sq. aor. impf. impers. (sts. also pers.), in relat. clauses, as (*when*, *where*, *etc.*) ***it*** (*she, he, etc.*) ***happened*** (*may happen, etc.*) *i.e.* ***any***how, or ***any*** time, place, *etc.*“

[166] *In Aris. cat.* ed. Kalbfleich, *p.* 407.12-14.

[167] *In Aris. cat.* ed. Kalbfleich, *p.* 407.6 *sqq.*

to, na ktorých peripatetikov myslí.[168] Podľa jeho interpretácie oni (títo peripatetici) tvrdia, že je budúca kontradikcia (definitívne) pravdivá alebo nepravdivá, kým je (podľa povahy vecí) *neurčité,* ktorá časť (kontradikcie) je pravdivá a ktorá nepravdivá, resp. že sa *ešte* (alebo *teraz*) nedá *povedať*, ktorá časť kontradiktorického páru je pravdivá, i keď sa *môže* povedať to, že bude buď pravdivá alebo nepravdivá. Z tohto odstavca je bezpochyby jasné aspoň to, že je *určitosť* (nutnosť) naviazaná na *poznanie* existencie referenta, na ktoré ukazuje prediktívny výrok, čo sa zdôrazňuje slovami, ako je niečo (*už*, ἤδη) *definitívne* pravdivé len s ohľadom na skutočnosť – *súčasný* alebo *minulý* čas[169] (alebo, ako to nachádzame aj v prvých vetách deviatej kapitoly Aristotelového *de int.*, bezpochybne je *nutné* vtedy, keď ide o *súčasný* alebo *minulý* čas).[170]

U predchádzajúcich autorov je ľahko vidieť základnú tendenciu prítomnú počas dlhého obdobia rozoberania tohto problému. Cez konfrontovanie rivalitných koncepcií (väčšinou stoické a peripatetické) *definitívnych a indefinitívnych* právd, zdá sa jasnejším smer, v ktorom sa pohybovalo riešenie Aristotelom načatého problému, a zároveň aj štandardizácia jeho pozície.

Porovnajme teraz názory komentátorov so samotným textom, ktorý bol prameňom ich diskusií.

Aristoteles – východisko diskusie o budúcich náhodnostiach

Početné nejasnosti v antickej debate o výrokoch, ktorých obsah predstavujú budúce náhodné udalosti, majú svoje pramene zjavne už v samotnom Aristotelovom texte. V úvodnej časti sme stručne vyložili náš názor, že tento text, *de interpretatione c. ix,* z rôznych dôvodov ani jasne nevykladá, ani dostatočne neosvetľuje svoj ústredný predmet. Účel, s ktorým bol napísaný, nie je dostatočne identifikovateľný. Táto prekážka je viditeľná nielen vtedy,

---

[168] Mignucci [1996:306 – 307] si myslí, že by tu mohlo ísť o nejakého „predstaviteľa stanoviska, ktoré obhajuje aj Ammonios, tým, že je v 407.12-13 použitá fráza, ktorá je blízka Ammoniovi – ἤδη μὲν οὐκ ἔστιν ἢ ἀληθῆ ἢ ψευδῆ.

[169] *In Aris. cat.* ed. Kalbfleich, *p.* 407.1-10.

[170] Arist. *de int.* 18a28-9.

keď ide o otázku *„Čo bolo Aristotelovo pôvodné stanovisko?“*, ale i vtedy, keď ide o *dramaturgiu* samotného textu – resp. *„Prečo Aristoteles vybral práve tieto kroky vo vlastnom výklade problému a vo svojej kritike niektorých predpokladaných oponentov*?“

Tak, ako Aristotelovi antickí komentátori, ani súčasní komentátori, opierajúci sa o rozličné interpretácie a preklady pôvodného textu, nezaostávajú v tejto diskusii vo výbere niektorého z už tradične určených konkurenčných riešení. Rozbor problému, ktorý sa týka *definitívnych* alebo *indefinitívnych* výrokov o budúcich náhodných udalostiach, komentátori pravdepodobne nachádzali v *cat.* 12b38 – 40 – že jedna z dvoch kontrárnych vlastností patrí subjektu definitívnym spôsobom. I keď nemá explicitne priamy pôvod v Aristotelovom texte *de int.,* rozbor komentátorov sa mohol opierať o viaceré odseky – *ie.* 19a27-9, 19a36-40 a formuláciu teórii pravdy z 19a33 (*pravdivosť korešponduje s tým, ako sa veci majú*). Aby zvýraznili tieto miesta, prekladatelia používajú rôzne termíny, svojim duchom veľmi blízke antickým komentátorom, zameraným na problém definitívnych právd.[171] V prvom z týchto odsekov Aristoteles hovorí nasledujúce:[172]

19a27-9: καὶ ἐπὶ τῆς ἀντιφάσεως ὁ αὐτὸς λόγος· εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσεσθαί γε ἢ μή· οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον.

A stejně je tomu v případě sporu. Že všechno buď jest, nebo není, je nutné, a rovněž, že bude nebo nebude; ale nelze to rozdělit a jedno z toho prohlásit za nutné. (Kříž)

---

[171] V ďalšom texte, aby sme mohli upútať pozornosť čitateľa na rôzne prístupy, v poznámkach pridáme aj preklady, ktoré mali určitý vplyv na anglosaských filozofov. Tieto preklady často formujú dôvody, ktoré vplývali na formovanie rozdielov medzi interpretáciami. Relevantné frázy sme dali do kurzívy.

[172] [*A n s c o m b e*]: ‘And the same reasoning applies to the antiphasis. For it is necessary that everything should be or not, and should be going to be or not. However, *it is not the case, separately speaking,* that either of the sides is necessary’. [*A c k r i l l*]: ‘And the same account holds for contradictories: everything necessarily is or is not, and will be or will not be; *but one cannot divide and say* that one or the other is necessary’.

Prvá časť tohto odstavca korešponduje s afirmáciou *princípu vylúčenia tretieho*, kým druhá časť sa môže pochopiť ako reštrikcia všeobecnej platnosti *princípu bivalencie.* To sa zdá byť jasným na základe toho, čo je sugerované frázou „οὐ μέντοι διελόντα“. V mnohých prekladoch je pôvodná fráza často menej rozoznateľná práve kvôli snahe prekladateľov, aby odhalili jej zmysel, ako aj zdôraznili *zámer*, s ktorým mohla byť použitá. Keď porovnáme rôzne riešenia prekladateľov, je zreteľné, že existuje všeobecný konsenzus o jej zmysle. Chcú zdôrazniť to, že sa „(*ešte, zatiaľ*) nedá, alebo nemôže vydeliť (s úplnou istotou, definitívne)“, ktorá z alternatív je nutná.[173] Táto veta sa tiež tradične uvádza ako jedna z kľúčových o tom, že Aristoteles popiera nutnosť princípu bivalencie pre prípad viet, ktoré hovoria o budúcich náhodnostiach.

Ďalší odsek sa uvádza s rovnakým účelom skôr ako doplnok alebo dodatočné vysvetlenie predchádzajúceho. Táto veta bezpochyby predstavuje aj najkondenzovanejšiu časť *de interpretatione*. Väčšinou sa uvádza v prospech ortodoxnej interpretácie (ako sme to už videli v prípade Łukasiewicza):[174]

19a36-39: ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῖς μὴ ἀεὶ οὖσιν ἢ μὴ ἀεὶ μὴ οὖσιν τούτων γὰρ ἀνάγκη μὲν θάτερον μόριον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ‘ ὁπότερ‘ ἔτυχεν, καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἑτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ.

Tak tomu je u věcí ne vždy jsoucích nebo ne vždy nejsoucích. V tomto případě totiž jeden člen protikladu nutně je pravdivý nebo nepravdivý, avšak nikoli nutně tak, aby to byl tento nebo onen, nýbrž kterýkoliv z nich libovolně, a to jeden z nich je spíše pravdivý než druhý, ale není již hned pravdivý anebo nepravdivý. (Kříž)

---

173 [*A n s c o m b e*]: ‘But it is not the case, separately speaking, that either of the sides is necessary’. [*C o o k e*]: ‘But we ***cannot determinately say*** *which* alternative *must* come to pass’. [*E d g h i l l*]: ‘...but it is not always possible to distinguish and *state determinately* which of these alternatives must necessarily come about“. [*R e s c h e r*]: ‘But *we cannot say specifically* that one or the other alternative is necessary’. [*A c k r i l l*]: ‘But *one cannot divide and say* that one or the other is necessary’.

174 *Cf. cat.* 13b29-35, jeden z protikladov musí byť pravdivý *v každom prípade.*

Ako aj v predchádzajúcom prípade, preklady sa vo všeličom líšia. Kľúčovým miestom sa zdá byť fráza οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ,[175] ktorú Anscombová prekladá „čo neznamená, že je to pravdivé alebo nepravdivé (but that does not mean that it is true, or false)“, pričom zdôrazňuje, že použitý termín ἤδη treba chápať v „logickom, a nie temporálnom“ zmysle (a vynecháva časticu, ktorá pripomína „zatiaľ“, z vyššie uvedeného odseku).[176] Ale zdá sa, že príbuznosť fráz použitých v uvedených odstavcoch nie je náhodná.[177] Keď porovnávame aj iné podobné miesta, dostávame jasný *epistemický aspekt* problému budúcej náhodnosti – resp. (že) nemôžeme (nevieme) *ešte* (zatiaľ, s istotou, alebo *definitívne*) *povedať* (alebo vedieť), ktorá z viet (o budúcich náhodných udalostiach) je *teraz* (alebo že *bude*) pravdivá alebo nepravdivá. Aristotelovými slovami povedané:

---

[175] Kříž frázu „οὐ μέντοι“ číta ako „nikoli nutně“, i keď zmysel na tomto mieste nie je modálny, ale týka sa skôr páru definitívne/indefinitívne.

[176] Anscombová [1956:8] na tomto mieste dodáva poznámku: – ad *„but that does not mean“*, 19a39: „ἤδη, logical, not temporal; ἤδη works rather like the German “schon” (only here of course it would be „noch nicht“). ἤδη in a non-temporal sense is, like οὐκετι, frequent in Greek literature. English translators of philosophical texts usually either neglect to translate it or mistranslate it. For examples, see Plat. *Theaet.* 201e4, Arist. *phys.* 187a36, *de int.* 16a8, *metaph.* 1006a16. Bonitz gives some more examples.“

[177] [*Anscombe*]: ‘*Still,* it is *not open to us,* either, to say that neither is true, as: that it neither will be nor will not be.’ [*Edghill*]: ‘One of the two propositions in such instances must be true and the other false, but *we cannot say determinately* that this or that is false, but must leave the alternative undecided.’ [*Rescher*]*:* ‘For here it is necessary that one or the other member of contradictory alternative be true or false; *but it is neither* necessary that this one rather than that one (be true or false) - but only whichever chances to come about.’ [*Cooke*]: ‘But one half of the said contradiction must be true and the other half false. *But we cannot say* which half is which. Though it may be that one is more probable, it cannot be true yet or false.’ [*Ackrill*]: ‘With these it is necessary for one or the other of the contradictories to be true or false – not, however, this one or that one, *but as chance has it.*’ [*Crivelli*]: ‘But *neither is it possible to say* that neither of the two is true, i.e. that neither it will be nor it will not be.’

18b17-8: ἀλλὰ μὴν οὐδ‘ ὡς οὐδέτερόν γε ἀληθὲς ἐνδέχεται λέγειν, οἷον ὅτι οὔτ‘ ἔσται οὔτε οὐκ ἔσται.

Vskutku však není možné říci, že obojí není pravdivé, jako např. ani že něco bude, ani že nebude. (Kříž)

U Aristotela môžeme vidieť jasné rozlišovanie výrokov s časovým obsahom. S ohľadom na časové aspekty, ako aj pravdivostné hodnoty, mohli by sme ich rozdeliť na: *A*) *atemporálne* [*„dva a dva rovná sa štyri*“], *B*) *omnitemporálne* [*„slnko je nebeské teleso*“], *C*) *časovo orientované* výroky [„niečo *bolo / je / bude* tak a tak“]. Treba tiež dodať, že Aristoteles nepodával ostré rozlíšenie medzi nimi. Niekedy sa zdá, že vôbec nerobil rozdiel medzi *A*) a *B*) a že ich chápal ako jeden druh alebo ako také výroky, ktoré nadväzujú na „čisté pravdy“ a sú automaticky zachytené predikátom nutnosti. Preto sa v prípade atemporálnych a omnitemporálnych výrokov princíp bivalencie a zákon vylúčenia tretieho akoby stotožňovali.

Na tomto mieste treba ešte dodať, že prediktívny aspekt omnitemporalných výrokov je naviazaný na to, že pre ne platí, že dopredu môžu byť zároveň *pravdivé a nutn*é. Dôvodom je, že sa zakladajú na Aristotelovom zamlčanom predpoklade o *zvláštnom statuse objektov*, na ktoré sa vzťahujú, ako aj to, že vlastnosťou týchto objektov je pridávanie omnitemporálnych predikátov. Inými slovami, tieto objekty sa zakladajú buď na trvalých (kontinuálnych) alebo repetatívnych (opakujúcich sa) povahách ich vlastností. *Pravdivosť a nutnosť v* prípade výroku týkajúceho sa týchto objektov je podľa Aristotela rovnaká preto, lebo aj dosahom, aj časovo majú neobmedzený, konštantný charakter. V prípadoch, keď sa môžu použiť výroky s takýmito vlastnosťami, formovanie predvídania nie je obmedzené, pretože výsledok je vopred definitívny a jeho pravdivostná hodnota je vždy nasledovaná nutnosťou.

– **Aristotelove príklady a dramaturgia ich vykladania.** Aristoteles svoje východiskové tvrdenia o budúcich náhodnostiach vykladá v niekoľkých odsekoch *de interpretatione*, predovšetkým v 18a36-7; 18b1-2, 7-8 aj 15-6. Výklad, ktorý má *reductio* formu, rozširuje a obohacuje krok za krokom a uvádza nové a zložitejšie aspekty problému. Napríklad:

18a34-35: εἰ γὰρ πᾶσα κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθὴς ἢ ψευδής, καὶ ἅπαν ἀνάγκη ἢ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν·

Kdyby tu totiž každý kladný nebo záporný soud byl pravdivý nebo nepravdivý, nutně by také všechno bylo nebo nebylo. (Kříž)

A rovnako sa veci majú aj s (kontradiktorickými) prediktívnymi výrokmi.[178] Jeden z dvoch prediktívnych kontradiktorických výrokov musí byť nutne pravdivý, pretože sa nič z toho, o čo ide, nedeje náhodou (ἀπὸ τύχης), ani „viac tak či onak“ (ὁπότερ' ἔτυχεν).[179] Jedno vylučuje druhé – ak sa budúce udalosti odohrávajú podľa nutnosti, potom nič (z tohto druhu) nie je náhodné.

– **„Byť biele.“** Príklady, ktoré sú použité ako ilustrácia predchádzajúceho tvrdenia, ukazujú ako Aristoteles od nediferencovaných omnitemporálnych a atemporálnych výrokov prechádza na *C*), tretiu kategóriu uvedených výrokov, resp. tých s explicitnou časovou orientáciou. Od tvrdenia:[180]

18b1-2: εἰ γὰρ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι λευκὸν ἢ οὐ λευκόν ἐστιν, ἀνάγκη εἶναι λευκὸν ἢ οὐ λευκόν	Jestliže je totiž pravda, když se řekne, že něco je bílé nebo nebílé, je to nutně bílé nebo nebílé. (Kříž),

ktoré je určené *bez časového obmedzenia* a explicitného časového kontextu, k tvrdeniu *s časovým obmedzením* (resp. s *explicitným časovým kontextom*).[181]

18b9-12: ἔτι εἰ ἔστι λευκὸν νῦν, ἀληθὲς ἦν εἰπεῖν πρότερον ὅτι ἔσται λευκόν, ὥστε ἀεὶ ἀληθὲς ἦν εἰπεῖν ὁτιοῦν τῶν γενομένων ὅτι ἔσται·.	Mimo to, je-li něco nyní bílé, bylo před tím pravda, řeklo-li se, že to bude bílé, takže vždy bylo pravda, řeklo-li se, že kterákoliv událost jest nebo bude. (Kříž)

---

[178] Na tomto mieste sa v Křížovom preklade uvádza nasledujúca poznámka: „Aristoteles vyvozuje z *logické formulace* zásady vyloučeného třetího (srv. obd. *metaph.* IV, *cap.* 8, p. 1012b 10n „... jeden člen protikladu je nutně pravdivý“) *formulaci ontologickou* (srv. obd. *Anal. pr.* I, c. 46, p. 51b 36nn „Budiž **A** ‚Je dobrý‘ a **B** ‚Není dobrý‘ ... pak **A** nebo **B** bude příslušet všemu“), aby tím dokázal, že tato zásada, uplatňujeme-li ji i pro individuální budoucí jevy, které se dějí náhodou, vede k absurdním důsledkům.“

[179] 18^b7-8: „οὐδὲν ἄρα οὔτε ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπὸ τύχης οὔθ' ὁπότερ' ἔτυχεν, οὐδ' ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης ἅπαν τα καὶ οὐχ ὁπότερ' ἔτυχεν.“ Termín ὁπότερ' ἔτυχεν Kříž interpretuje ako „nepředvídanou shodu okolností“.

[180] [*A n s c o m b e*]: ‘*If it is true* to say that something is white or is not white, *its being* white or not white *is necessary*’.

[181] [*A n s c o m b e*] : ‘If something is white *now*, it *was true earlier* to say it was going to be white, so that it *was always true* to say it was going to be white, so that *it was always true* to say of any of the things that have come about: *It is*, or *it will be*’.

Zmysel frázy použitej v poslednej vete, ktorou sa tvrdí, že „vždy bolo pravdou...“, je vo veľkej miere problematický. Zdá sa, že fráza poukazuje na *všetky predchádzajúce* časy a v tomto zmysle hovorí, že *bolo* (rovnako) pravdivé povedať, že niečo *je* biele a že *bude* biele (resp. že by aj tak *bolo* biele). V odstavci ide pravdepodobne o zdôraznenie, že ide o vec, ktorá nielenže nemenila – *doteraz* – svoje vlastnosti (počas minulosti), ale ani ich nemení – *odteraz*. Termín ἔσται na konci poslednej uvedenej vety môže byť interpretovaný dvomi spôsobmi: Po prvé, že bolo pravdivé tvrdiť, že vec bude biela (aj v súčasnom momente), alebo po druhé, že kladná veta zahŕňa všetky budúce alebo nasledovné momenty *určitého výroku* bez obmedzenia, s ohľadom na náš súčasný komentár týkajúci sa minulej a súčasnej vlastnosti (alebo stavu či druhu) veci (že tá vec bude *biela*).

Zdá sa, že toto nedostatočne zvýraznené rozlišovanie medzi minulými, súčasnými a budúcimi pravdami (do ktorých sú zahrnuté aj tzv. *minulé budúcnosti*), bolo dané za účelom predstaviť, že zvlášť existujú – s ohľadom na povahu obsahujúcich vlastností – určité druhy alebo triedy *trvalých* objektov. V tomto prípade *pravdivé deskripcie* poukazujú na vlastnosti blízke týmto objektom a ich prostredníctvom formujú a nadväzujú vzťah *pravdivosti* a *nutnosti* vo výrokoch, ktoré takéto deskripcie obsahujú. Keď ide o niečo také, čo má vlastnosť „byť biele“, *prípad* a *náhodnosť* sa vylučujú z minulosti, súčasnosti a (ako sa zdá, minulej časti „*minulých*“) budúcnosti tých vecí a ich („korešpondujúcich“) opisov.

– **„Byť biele a veľké.“** Podobné tvrdenia nachádzame aj počas nasledujúceho výkladu, s tým, že teraz sa zavádzajú nové vlastnosti.

Ak je vec *veľká* a *biela* (18b21*sq.*) a jej opis je pravdivý, potom jej „obidve (tieto vlastnosti) musia patriť (δεῖ ἄμφω ὑπάρχειν)“ [teraz], a „ak jej (tieto vlastnosti) budú patriť zajtra, budú jej patriť zajtra“. I keď Aristoteles to nehovorí aj explicitne, druhá časť vety – keby sme sa opierali o analógiu s predchádzajúcou vetou – by sa mohla interpretovať aj ako: „Budú jej (tieto vlastnosti) *n u t n e* patriť zajtra.“

– **„Námorná bitka.“** Prvé miesto, v ktorom sa spomína príklad s námornou bitkou, prichádza hneď za predchádzajúcou vetou, ktorú akoby relativizuje a ohlasuje rozbor cez formu *reductio* argumentu.

18b22-25: εἰ δὲ μήτ᾽ ἔσται μήτε μὴ ἔσται αὔριον, οὐκ ἂν εἴη τὸ ὁπότερ᾽ ἔτυχεν, οἷον ναυμαχία· δέοι γὰρ ἂν μήτε γενέσθαι ναυμαχίαν μήτε μὴ γενέσθαι...	Jestliže však něco zítra nemůže ani být, ani nebýt, nebylo by to náhodou, jako např. námořní bitva, neboť pak by bylo nutné, aby ani námořní bitva nebyla svedena, ani nebyla nesvedena. (Kříž)

Príklad s námornou bitkou je uvedený ako ilustrácia predchádzajúcej vety. Podľa analógie s vlastnosťami „biele a veľké“, ak je pravdivé povedať, že zajtra bude námorná bitka, musí to byť „nutné“ a nie „náhodou (resp. akokoľvek bude; neurčité)“ (τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν).

Zdá sa, že práve toto miesto núti Alexandra prikloniť sa k stanovisku, že realizované predpovede nie sú viac pravdivé. Alexander považuje Aristotelov zámer preukázať paralelu medzi „byť biele a veľké“ a „byť zajtra“ za neudržateľný. Ide o to, že by pravdivostná hodnota prvej vyslovenej vety (ktorá hovorí o vlastnosti „byť biele a veľké“) platila aj zajtra, kým druhá (ktorá zahŕňa špecifikáciu „byť zajtra“) stráca svoju pravdivostnú hodnotu v čase prechodu zo zajtrajšej na dnešnú udalosť.

Konflikt *časového* a *pravdivostného* vo vetách vyslovených v rozličných časových úsekoch – ktorý motivoval Alexandra pri čítaní *de int.* v jeho stanovisku k povahe realizovaných predpovedí – bol, ako sa zdá, dodatočne motivovaný megarskou/stoickou pripomienkou k predpokladanej Aristotelovej koncepcii. To, samozrejme, nemusí byť aj Aristotelov dôvod, prečo zavádza toto rozlišovanie. Skôr by sa mohlo povedať, že Aristotela zaujíma samotný *f a k t* (akým je taká udalosť podobajúca sa námornej bitke), ktorý by mohol byť alebo nebyť predpovedaný dopredu a ktorý korešponduje s prediktívnym výrokom. Ak je také niečo faktom *teraz*, vtedy a len vtedy bolo pravdivé povedať, že sa to aj uskutoční. V riadkoch 18b10-13 Aristoteles možno mal na mysli práve toto *retrodiktívne* ocenenie hodnoty výrazu.

V 18b22-24 sugeruje, že jedine predvídaná (budúca) *u d a l o s ť* – resp. prípad, ktorý „ani bude, ani nebude zajtra“ (i.e. v zmysle, že „ešte /nie/“) – treba, aby bola základom pre hodnotenie s ňou korešpondujúceho *p r e d v í d a n i a*. V príklade námorná bitka predstavuje *druh faktu*, ktorý sa rozlišuje od „byť

biele" a „byť biele a veľké". Tieto „*d i v n é v e c i*"[182] (συμβαίνοντα ἄτοπα, 18b26), ktoré sa týkajú tvrdenia a popierania, sú u Aristotela obmedzené len na to čo je „jedinečné a budúce" (18a34) a čo je „vždy existujúce alebo neexistujúce" (19a36). Do tohto zoznamu môžeme pridať aj jeho ocenenie z *de divinatio per somnum* poukazujúce na to, *čo sa deje v blízkosti.* Miera *v z d i a l e n o s t i* (v prípadoch, akým je aj námorná bitka) môže byť príčinou nedostatku evidencie o udalosti.[183] Týmto spôsobom sa dostávame k stanovisku, ktoré môžeme porovnať s epikurovským chápaním prediktívnych výrokov.

Možno najdôležitejší zámer deviatej kapitoly *de interpretatione* je najviditeľnejšie zobrazený v dlhom odstavci, v ktorom Aristoteles vykladá následky stotožňovania pravdivosti s nutnosťou pri predvídaní budúcich *udalostí.* Je si vedomý toho, že ak neexistuje priestor pre budúce náhodnosti, všetko sa deje (18b30) nutne, a ak pripíšeme nutnosť všetkým veciam, ktoré sú dopredu pravdivé, potom strácame *slobodu vôle.* Ak by to bolo tak, boli by sme prinútení uznať predpoklad sformulovaný v jeho verzii argumentu *Lenivý*:[184]

---

182 Pre frázu τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα Kříž (p. 31) nachádza nie úplne šťastné riešenie: „nezmyselné dôsledky" a interpretuje to ako „odvozené soudy, vyplývající z daných soudů" (cf. *Kříž* s. 55. n. 67).

183 Arist. *de div. per somn.* 463b2-5: „Väčšinu [takzvaných profetických, prediktívnych] snov treba klasifikovať ako náhodné. Predovšetkým všetky, ktoré sú d i v n é (καὶ τῶν πόρρω συμβαινόντων ἐστίν) a také, v ktorých realizácii dotyčný snívajúci nemá iniciatívu, akým je prípad n á m o r n e j b i t k y, alebo keď ide o veci, ktorých dianie je v z d i a l e n é (ἀλλὰ περὶ ναυμαχίας καὶ τῶν πόρρω συμβαινόντων ἐστίν· περὶ γὰρ τούτων τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχειν εἰκὸς ὃν ὅταν μεμνημένῳ τινὶ περί τινος τυχῇ τοῦτο γιγνόμενον· τί γὰρ κωλύει καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις οὕτως)".

184 [*A n s c o m b e*]: 'So that there would be no need to deliberate or take trouble, e.g.: *if we do this, this will happen, if not, not.*' [*C o o k e*]: 'No need would be there for mankind to deliberate or to take pains, could we make the assumption that if we adopt a particular line, then a certain result will ensue and that, if we do not, it will not.' [*E d g h i l l*]: 'There would be no need to deliberate or to take trouble, on the supposition that if we should adopt a certain course, a certain result would follow, while, if we did not, the result would not follow.' [*A c k r i l l*]: 'So there would be no

18b31: ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἐὰν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται.	A tak by nebylo třeba ani se o něčem radit, ani se o něco snažit, protože budeme-li se radit nebo snažit, dojde k tomu, a když ne, dojde k tomu stejně. (Kříž)

Pravdivosť predvídania by vtedy bola následkom (uznaného) princípu, podľa ktorého je povaha vecí taká, že sa „všetky udalosti odohrávajú podľa nutnosti“ (ἀναγκαῖον ἦν τοῦτο γενέσθαι, 19a3). Obava z následkov tohto princípu mohla tiež dodatočne motivovať Alexandra, aby uznal (už spomenuté) stanovisko, že niektoré udalosti nemajú príčinu.[185] Alexandrove usudzovanie predstavuje práve ilustráciu Aristotelovho výkladu aplikácie tohto princípu na ľudské konanie. Nutnosť by tu mala stáť namiesto frázy *„striktne kauzálne viazané“*, aj s *výsledkom, ktorý sa dal očakávať*: *i.e.* „ak konáme takto, to a to bude následkom“. Ak Aristoteles kritizuje stanovisko o *„striktne kauzálnej väzbe“*, tak zástava iné, resp. opačné stanovisko, tézu, že rovnaké počiatočné podmienky (vyjadrené frázou „ak konáme takto...“), nie sú nutne nasledované rovnakým výsledkom. V tom prípade by, podľa Alexandra, existovali veci, ktoré nie sú kauzálne naviazané.

Zdá sa, že stotožňovanie nutnosti s príčinnosťou bolo jedným z dôvodov, ktoré Alexandra viedli v jeho interpretácii Aristotela – zohľadňoval práve následky argumentu *Lenivý* .

– ***P r a v d i v o s ť*** **predvídania: „po 10 000 rokoch“ a *výklad* predikcií.** Príklad s pravdivým predvídaním vysloveným 10 000 rokov vopred (19a1-6) sa iba na prvý pohľad zdá ako vsunutý do rozoberania ľudského konania a udalostí zbavených príčin, lebo predchádzajúca téma pokračuje hneď za týmto odstavcom.

Mali by sme zdôrazniť, že práve zmysel tohto osamelého miesta predstavuje ústredný bod rozoberania komentátorov a oponentov (aktuálnych, akými boli megarčania – Diodoros alebo neskôr stoici).

---

need to deliberate or to take trouble (thinking that if we do this, this will happen, but if we do not, it will not).’ [*C r i v e l l i*]: ‘But if it was always true to say that it is, or that it would be, it was not possible for this not to be, or not to be going to be.’

[185] Alex. Aphr. *fat.* 172,25 *sq.*

Na jednej strane, toto miesto ako by bolo určené preukázať, že „*p r i n c í p p l o d n o s t i*“[186] je nutným výsledkom popierania možnosti slobodnej vôle. Taký názor zostáva preto, lebo uvedené riadky prichádzajú hneď po rozoberaní tohto princípu. Na druhej strane, organizácia tejto časti textu, ako aj komentárov korešponduje s Aristotelovým záujmom a kritikou *aktuálnych koncepcií a praxe vo formovaní prediktívnych výrokov* (predvídaní), ktorých zásadám boli jeho vtedajší oponenti či súčasníci naklonení alebo ich mohli uznávať za súčasť tradičnej obradnej praxe. Určitú podporu tohto tvrdenia môžeme nájsť v jeho kritike predvídania na základe snov z *de div. per somn.*, ktorá podľa povahy otázok a uvedených príkladov súvisí s riadkami z *de int.* v *de div. per somn*.

Zvyčajne sa minorizuje alebo aj zabúda, že viacstoročný *stoický* (alebo aj *megarský*) „spor“ s Aristotelom a peripatetikmi sa mohol zakladať na rozličnom postoji k problémom, týkajúcim sa *teórie a praxe predvídania,* ako aj tlmočenia prírodných alebo božských príznakov a nebeských úkazov. Stoici boli verní tradícii a často používajú príklady predvídania, akými sú tie dané „desať tisíc rokov dopredu“ v Apollónových veštiarňach v Delfách, Dodóne a inde. Vyvinuté stoické logické učenie je, dá sa povedať, čiastočne následkom rozoberania správnosti používania schém na prediktívne výroky. Samotní stoici boli rad-radom znalci veštеckých príkladov a techník, s čím Cicero (aj sám istého času pôsobiaci ako augur) bol dobre oboznámený a často ich uvádza alebo s nimi polemizuje. O tom svedčí nielen jeho „trilógia“ (*de fato; de div.; de nat. deo.*), ale aj riadky z jeho životopisu u Plútarcha *de vit. Cic.* V postoji a kritickom vzťahu Aristotela a jeho peripatetických nástupcov k technikám tradičnej mytologickej praxe sa tiež dá hľadať dôvod pre vznik rukopisov, akými sú *de div. per som.,* ako aj *de int*. Mnohé témy, ktoré autori Aristotelových komentárov rozoberajú, sú súčasťou práve tejto problematiky, čo poukazuje aj na skutočný zmysel Aristotelovho záujmu, výberu tém a výkladov. U historika Diodora Sicílskeho (1. st. p. n. l.) sa dozvedáme, že práve termín *vykladač* alebo *interpretátor* (ἑρμηνεύς) bol

[186] Pripomeňme, že táto zásada tvrdí, že „nie sú neaktualizovateľné možnosti“, alebo v Diodorovom znení – že „všetko, čo je možné, je alebo bude“. Názov (*the principle of plenitude*) pochádza od A. O. Lovejoya [1936:50].

rezervovaný pre *vykladačov* – akýchsi *tlmočníkov astrologických príznakov* (akými boli v helenistickom období práve stoikom blízki Chaldejci).[187] Pre *tlmočníkov* bol používaný aj termín ἑρμηνῆς (τῶν θεῶν),[188] ktorý sa používal ani nie v astrológii, ako skôr v interpretáciach iných príznakov a záhadných odkazov *prozreteľnosti* (*providencia*) alebo *božských svedectiev* (*divinum testimoniorum*). Išlo o odkazy pochádzajúce z veštiarní alebo proroctiev alebo predstavovali odpovede služobníkov chrámov, augurov a *predpovedačov, prorokov*.[189] Interpretovanie samotných astrologických fenoménov u Grékov a v Ríme prichádza neskoršie. Ešte počas Cicera je termín *interpretes* rezervovaný pre *tlmočníkov* Sibyliných kníh.[190] V *de leg.* ii. 20 je termín použitý pre sprostredkovateľov vo výklade nezvyčajných javov a príznakov (*interpretari religiones*)[191] a poukazuje aj na to, že ide o posvätné knihy písané gréčtinou (alebo inou rečou „*ex Etruscis libris*").[192] Tradičné stanovisko, ktoré vyložil vo svojej priekopníckej práci o dejinách astrológie *L'astrologie grecque* Bouché-Leclercq [1899] spája vzostup gréckej astrológie s menom babylonského kňaza Berossa a na roky okolo 280. p. n. l.:

> Bez preháňania tvrdíme, že Gréci pred týmto rokom nikdy dovtedy nepočuli o astrológii.[193]

Berossos zakladá známu školu na ostrove Kos a po prvýkrát Grékom približuje *Babylonské kroniky* (*Babylóniaka*), ktoré fascinovali Vitruvia.[194]

---

[187] cf. D.S. 2.30.

[188] *Ibid.,* 2. 31, 3-4: „ ... ἑρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν τῶν θεῶν ἔννοιαν".

[189] Cic. *de part. orat.* ii 2,6.

[190] Cic. *div.* ii. 110; *nat. deo.* iii. 5.

[191] Cic. *de dom.* 1.

[192] Cic. *har.* 17.37 . *Pozri* Curt. 3, 3, 6; Suet. *Aug.* 44; id. *Galb.* 8.

[193] *Pozri o tomto širšie,* Bouché-Leclercq [1899:*Ch. ii.*]

[194] Vit. ix, 4,7: „Primus Berossus in insula Co consedit, ibique aperuit disciplinam. Postea studens Antipater itemque Achinapolus, qui etiam non e nascentia, sed ex conceptionone genthlialogiae rationes explicatas reliquit". *Pozri* tiež Schwartz [1897, s.v. Berossos].

Gréci, ako aj neskôr Rimania, naďalej zostávajú (aj služobne) verní iným spôsobom tlmočenia božských príznakov. Stoici boli dobre zasvätení do tradičných foriem interpretovania. Chrysippos píše na tieto témy niekoľko kníh a predpokladá sa, že aj jeho spisy o implikácii a modalitách sa dotýkajú týchto tém. Poseidónios, ktorý je pod silným vplyvom Chaldejcov a školy na Kose, sa začína intenzívne zaujímať o astrológiu. Výnimku medzi stoikmi predstavuje (tak ako aj v iných veciach) Panaitios, ktorý je podozrievavý, keď ide o možnosť a silu astrologických predvídaní. Aristoteles a peripatetici sprvu kritizujú tradičné (grécke) formy predvídania. Neskôr ich rozširujú aj na formy, ktoré prišli pod chaldejským vplyvom, resp. na astrologické zásady, kým niektoré rozoberané príklady z týchto polemík sa stávajú štandardnými v literatúre počas storočí. Ide napr. o ten Euripidov (*phoen.* 19-20) s Láiom a Iokasté (ktorý súvisí s rozborom o platnosti argumentu *Lenivý*)[195] alebo osudom dvojčiat narodených počas vplyvu rovnakej hviezdy.[196] Stoik Zenón bol Berossov súčasník a Aténčania sa im spolu odvďačili sochami. Lester J. Ness [1990:68*sqq.*] poukazuje na charakter helenistického záujmu, *vedecký* prístup k astrologickým otázkam v porovnaní s Chaldejcami (Babylončanmi), ktorí sa touto problematikou zaoberali – ako aj Cicero často opakuje – na základe *analógií v rámci bohatej a dlhej evidencie*.

Aristoteles analyzuje otázku väzby medzi *predvídaním a predvídanou udalosťou* a usudzuje, že uskutočnené predvídania zo snov sa zakladajú na koincidenciách, a to aj vtedy, keď budúci stav veci potvrdí, že prediktívny výrok je pravdivý.

Odsek z *de int.,* kde nasleduje komentár o *„princípe plodnosti*" (ktorý môžeme porovnať so stanoviskom, ktoré Aristoteles vykladá v *metaphysica*),[197] ako aj

---

[195] Cic. *fat.* xiii, *30*, Alex. Aphr. *fat.* 202.5-203.15, Orig. *Cels.* ii, 20, SVF ii 957; *atď.*

[196] Cic. *fat.* iii, 5; Aug. *civ. dei* 5. 2; *atď.*

[197] Arist. *metaph.* Θ, 1046b29-32 [Döring, Frg. 131A]: „Sú niektorí megarčania, ktorí hovoria, že je niečo možné len vtedy, keď sa deje a nie je možné, ak sa nedeje (οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι)." Nevie sa, ktorých megarčanov Aristoteles myslel. Existuje určitá podobnosť tohto tvrdenia s Diodorovým, tým skôr, že odkaz poukazuje na Diodorovo filozofické prostredie, i

príklad s 10 000 rokov vopred predpovedanou udalosťou, nám dáva jasnejší obraz o *epistemickej motivácii v* kritickom rozoberaní povahy príčinnosti a väzby predpovedí s budúcimi udalosťami. Táto kritika sa pohybuje v dvoch nezávislých smeroch a Aristoteles sa snaží kritizovať ako neudržateľné stanovisko, podľa ktorého sa *príčinne závislá sieť rozostiera nad celým časom* – čo zasa obhajujú jeho neurčení deterministickí oponenti z radov megarčanov.

Jeden z dvoch smerov tejto kritiky sa týka nášho presvedčenia zakladajúceho sa na evidencii ako svedectve, od ktorého závisí vlastnosť predvídajúceho výroku. Inými slovami, zdá sa, akoby bol ochotný uznať, že my z (našej osobnej) skúsenosti *vieme*, ako sú takéto prípady *možné*.

Druhý smer kritiky sa týka samotných *pováh udalostí*, ktoré sú výsledkom nášho konania. V prospech indeterministickej interpretácie Aristotelovho stanoviska v *de int.* sa tvrdí, že udalosti sa môžu zakladať aj len na *našej vôli,* ako aj to, že naša vôľa môže predstavovať *počiatok*, alebo *príčinu* budúcej udalosti. Budúce udalosti, ktoré *môžu* (*i.e.* majú dispozíciu) byť v našej moci, resp. ktorých povaha je taká, že môžu byť zmenené pod vplyvom našej vôle – nazerané zo súčasného uhla – sú *možné,* a preto (ešte) *nie nutné*. *Epistemologický* základ možnosti, ktorý by mal potvrdiť toto tvrdenie, u Aristotela nie je ďalej vysvetlený. Napriek tomu základná idea je zreteľná z opisu, ako sa určitý druh udalostí môže zakladať na *usudzovaní*, *myslení,* (ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι) a konaní (ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί) ľudí:

---

keď je ťažko predpokladať, že bol už známy za Aristotelovho života. Druhá možnosť je, že pod *megarčanmi* mal Aristoteles na mysli filozofické prostredie Klinomacha z Turia (D.L. ii, 112), ktorý bol, ešte počas Aristotelovho života, jeho ostrým kritikom. O konflikte Aristotela a megarčanov a *princípe plodnosti* hovorí aj Alexander v *in. an. pr.* 183,34-184,10 [= Döring, Frg. 135; Giannantoni, Frg. 27 (*časť*)], kým u samotného Aristotela sa ako komentár tohto princípu a megarčanov dá interpretovať miesto v *an. pr.* 1, 34a12. Názor na megarský prameň princípu nachádzame v Boethiovom komentári Aristotelovho *de int.* [*comm. in ar. de int.* ed. Meiser, 2. vyd. 1880, p. 234 = Döring, Frg. 138]. O vzťahu Aristotela a megarčanov, dejinách a možnom charaktere tohto konfliktu *pozri* tu, kapitola 4.1. *Kalimachova hádanka o Diodorovi.*

19a7-11: ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μέ, ὁμοίως·

Vždyť v i d í m e, že počátek toho, co bude, závisí na naší úvaze a na určitém jednání a že vůbec v tom, co není stále ve skutečnosti, něco může být, ale může také nebýt, že jsou věci, u kterých je možné obojí, jak bytí, tak nebytí, a mohou se tedy stát i nestát. (Kříž)

Ad *vidíme*: V duchu predchádzajúcej interpretácie, túto frázu by skôr bolo treba brať v zmysle poznania, ako „ (*my*) *vieme*“, alebo *„sme oboznámení* (*s tým*)“.[198]

– **„Plášť“.** Aby dodatočne špecifikoval taký druh vecí, Aristoteles uvádza, že existujú rôzne príklady takých vecí, *ktoré nie v ž d y sú aktuálne* a ktoré majú vlastnosť (alebo dispozíciu) meniť svoj aktuálny stav. To, že nie všetky veci sú podľa nutnosti, je predstavené príkladom s „plášťom“. Plášť môže byť „roztrhnutý na časti“, a tiež môže byť „vynosený“. Ale ak predtým bol roztrhnutý, potom nebude môcť byť vynosený. Tento moment by mal v usudzovaní určiť smer nutnosti. Pretože ak *b o l* raz roztrhnutý, potom – je *n e m o ž n é,* aby bol vynosený. Môžeme sa po prvé rozhodnúť vynosiť plášť a zachovať (alebo odložiť) možnosť, aby bol roztrhnutý. Plášť aj naďalej v sebe zahŕňa vlastnosť „byť roztrhnutý na dve časti“, ale teraz nie ako *nutnosť*, ale len ako *možnosť*; to je jeho *potenciálny* (dispozičný) stav.

Uvedený príklad má nielen znázorniť vlastnosť „potenciálu“, „dispozície“, ktorá platí pre určité veci, ale aj predstaviť účasť našej vôle (ako akejsi

---

[198] [*A n s c o m b e*]: ‘For we see that things that are going to be take their start from deliberating and from acting, and equally that there is in general a possibility of being and not being in things that are not always actual.’ [*C o o k e*]: ‘We know from our personal experience that future events may depend on the counsels and actions of men, and that, speaking more broadly, those things that are not uninterruptedly actual exhibit a potentiality, that is a ”may or may not be”’; [*E d g h i l*: ‘... for we see that both deliberation and action are causative with regard to the future, and that, to speak more generally, in those things which are not continuously actual there is a potentiality in either direction.’ [*A c k r i l l*]: ‘For we see that what will be has an origin both in deliberation and in action, and that, in general, in things that are not always actual there is the possibility of being and of not being; here both possibilities are open, both being and not being.’

nezávislej príčiny) v: *i*) aktivovaní dispozície určitej veci, aby bola zmenená, ako aj *ii*) realizácii možnosti, ktorú tá vec vlastní. Postupnosť v zmene takýchto vecí je niekedy závislá od našej vôle, ako to bolo v prípade s plášťom, kde to, že sme ho roztrhli, zapríčinilo *nemožnosť* toho, aby bol vynosený.

To, čo z tohto príkladu nie je jasné, je, či Aristoteles poukazuje na to, že možnosť týchto vecí (ktoré môžu *byť* alebo *nebyť*) je vlastnosť, ktorá je vždy naviazaná na „epistemický" element v akejsi udalosti alebo ten druh následkov môže byť realizovaný aj nezávisle od ľudského konania. Akokoľvek, nie je bez významu, že tento druh príkladu je predstavený práve v kontexte ľudského konania. Aristoteles pravdepodobne chce zdôrazniť, že dve uvedené vlastnosti, ktoré súvisia s plášťom – „byť roztrhnutý na časti" a „byť vynosený" – môžu byť realizované len s pomocou dodatočného a vonkajšieho vplyvu, ako aj, že realizácia dvoch dispozícií *nemôže* byť začatá a vykonaná tou istou vecou.

Usudzovanie, ktoré by malo viesť k indeterministickej koncepcii, sa nezdá byť celkom presvedčivým. I keď to mohol aj chcieť, Aristotelovi sa predsa nepodarilo vyhnúť rivalitnej téze, že *„... ak urobíme to a to, táto vec sa udeje...*". Determinista by mohol vždy celkom úspešne komentovať a reinterpretovať problematický zámer príkladu s plášťom. *P o p r v é*, môže povedať, že je to len znázornená ukážka faktu, že následky našej vôle vždy predstavujú časť širšieho príčinného reťazca, ktorý môže byť vysvetlený v rámci striktne príčinnej siete diania a že psychologické entity vo vysvetľovaní nemusia mať exkluzivitu. *P o d r u h* é, to, že *my nevieme,* čo sa stane alebo to, čo predsa do istej miery vieme zo skúsenosti (že niektoré udalosti sú závislé od našej vôle), ešte nie je dostatočný dôkaz v prospech indeterministickej tézy. Naša vôľa ako *údajný* východiskový bod v realizácii možnosti určitej veci môže byť vždy dostatočne presvedčivo reinterpretovaná v kauzálnom kontexte.

Ako kritik determinizmu určitého druhu, ktorý identifikuje s „princípom plodnosti", Aristoteles považoval za potrebné poukázať na prednosti alternatívneho stanoviska, podľa ktorého by mala platiť opačná téza: *„Ak urobíme toto – alebo sa toto udeje, alebo sa toto neudeje*". Príklad s plášťom, v kontexte ktorého je vyložený, mu v tomto ťažko mohol byť nápomocný, lebo obidva uvedené následky (ktoré sa zakladajú na dispozičných vlastnostiach

plášťa a zrealizovanom konaní ako následku ľudskej vôle) sú očakávané: Ak bude vynosený, potom nebude roztrhnutý na dve časti; ak bude roztrhnutý, nebude vynosený.

Usudzovanie sa mohlo uberať aj iným smerom. Ale ak je úmysel príkladu poukázať na to, že niečo sa „môže, ale nemusí" uskutočniť, jeho následok je zredukovaný na úroveň poznania, pričom *nie sme ešte schopní povedať* (preto, že *zatiaľ ešte nevieme*), ktorá z alternatív sa uskutoční. Ale ak niečo vieme o samotnom začiatku určitej udalosti (určitého *druhu* udalosti), ktorá je buď následkom našej vôle alebo inej príčiny, sme schopní povedať, ktorá z alternatív je, povedzme, „*viac pravdepodobná*" pretože keď dianie určitej udalosti začne, jedna z alternatív preberá svoju (krok-za-krokom) realizáciu:[199]

19a21-22: τὰ δὲ μ ᾶ λ λ ο ν μὲν καὶ ὡ ς ἐ π ὶ τ ὸ π ο λ ὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή.

... po druhé tak, že jeden z nich je *spíše pravdivý* a že to *zpravidla* (VM: vačšinou) nastává, nicméně se však také to druhé může stát, kdežto prvé nikoli. (Kříž)

So začiatkom procesu realizácie niektoré udalosti bývajú lokalizované, zafixované, nielen v čase, ale aj v príčinnom reťazci iných udalostí. V pokračovaní vlastnej realizácie sa jedna z alternatív (krok za krokom, vo väčšej a väčšej miere)[200] stáva „*pravdivejšou*" než iná, ale nie *definitívne*, až do dokončenia svojej realizácie. Fráza „byť pravdivejší (ako) / byť viac pravdivý (ako)" dnes niekomu môže zaznieť ako dosť hrubé riešenie, ale zdá sa, že

---

[199] [*A n s c o m b e*]: 'and with other things *one is true rather and for the most part,* but still it is open for either to happen, and the other not.' [*C o o k e*]: 'Some cases, moreever, we find that, at least, *for the most part and commonly,* tend in a certain direction, and yet may issue at times in the other or rearer direction.' [*E d g h i l l*]: '... while some exhibit a *predisposition and general tendency* in one direction or the other, and yet can issue in the opposite direction by exception.' [*A c k r i l l*]: 'With other things it is *one rather then other and as a rule,* but still it is possible for the other to hapen instead.' [*C r i v e l l i*]: 'whilst with other things *one of the two alternatives is or comes to be more and in most cases,* while it is none the less possible that the other alternative could have come to be, and the first one not.'

[200] Použitie frázy „ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ" a Aristotelov vzťah k „probabilizácii pravdy" v jeho iných dielach, sú predstavené v Winter [1997].

Aristoteles mal predchádzajúcou vetou na zreteli práve rozlišovanie medzi alternatívami, ktoré *nie sú ešte* celkom zrealizované.

– **Druhy nutnosti.** Na chvíľu nechajme bokom Aristotelove príklady a pokúsme sa zovšeobecniť jeho zásadné predpoklady o budúcich náhodnostiach, ktoré zatiaľ môžeme zrekonštruovať. Predovšetkým, Aristoteles rozlišuje viacero druhov alebo aspektov nutnosti, z ktorých je každý aplikovateľný na iné objekty.

Jeden, nazvime ho „*čistou*“ (alebo „*holou*“) nutnosťou, sa týka korešpondenčnej vlastnosti objektov, ktoré sú večné buď kontinuálne alebo rekurentne – sú trvalé, v tom zmysle, že sa vždy objavujú rovnakým spôsobom. V tomto zmysle istota kontextov, v ktorých sa takéto objekty ukazujú, je nepochybná. Sem môžeme pridať aj objekty, ktorých konštitutívne vlastnosti platia atemporálne a univerzálne, *i.e.* sú prítomné v takýchto objektoch v každom časovom úseku.

Druhý druh nutnosti sa rozlišuje od predchádzajúceho, pretože je aplikovateľný len na tie objekty, ktorý sú budúce a jedinečné. Ich rola v udalostiach sa vyskytuje (i keď nie konštantne, repetatívne, atď.) cez určité zreteľné, i keď nie nevyhnutné príčiny.

Nasledujúci druh, ktorý je čiastočne naviazaný na tento druhý, pochádza z Alexandrovej interpretácie (že sú aj také veci, ktoré nemajú príčiny), nie je ho možné pripísať iba Aristotelovi a v samotnej rekonštrukcii je všeobecne problematický. Základ tohto druhu pramení z Aristotelovho súhlasu s tým, že minulé pravdy sú nutné. Tak by – s Alexandrovým dodatkom – boli nutné aj tie udalosti, čo sa stali *bez príčin* a ktoré sú *teraz* už minulé.

Rozlišovanie medzi prvými dvomi nutnosťami sa vyskytuje v 19a23-24 a 19a26-27. Na prvom mieste je vyložené Aristotelovo ocenenie, ktoré sa týka nutnosti toho „čo je, (vtedy) keď je“.

19a23-24: Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη·	Je tudíž nutné, že jsoucí jest, kdykoli jest, a že nejsoucí není, kdykoli není. (Kříž)

Toto ešte neznamená, že všetky veci sú alebo vznikajú podľa nutnosti, skôr ide o to, že sú minulé a súčasné veci nutné, už keď vznikli alebo vznikajú (*i.e.*, že ich vznikanie sa ešte [teraz] odohráva). Nutnosť tej veci, ktorá je „(vtedy)

keď je“, sa rozlišuje od nutnosti tých, ktoré vznikajú *proste* (resp. *úplné*) „s nutnosťou“ (τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης):

19a26-27: οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅ τ ε ἔ σ τ ι ν, καὶ τ ὸ ἁ π λ ῶ ς εἶναι ἐξ ἀνάγκης·	Není to totiž totéž, řekneme-li, že všechno, co jest, jest, jako když řekneme, že to jest nutně. (Kříž)

Predvídanie budúcej udalosti, ktoré sa skladá z páru kontradiktorických výrokov, môže prejsť do „*nutnosti* (vtedy), *keď* (niečo) *vznikne*“ (keď sa uskutoční udalosť, na ktorú poukazuje jeden z kontradiktorických výrokov-opisov), alebo „(vtedy) *keď* (niečo už) *je*“ (ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν). V súčasnom okamihu však taká udalosť (*ešte*) ani nie je, ani nie je nutná. Ostatné veci, ktoré nie sú náhodné, vznikajú proste „s nutnosťou“ (τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης).[201] Jednoducho sú, *podľa vlastnej povahy*, nutné a pravdivosť výroku o ich budúcom stave platí dopredu. Rovnako je to aj s predvídaním, ktoré sa týka veci s omnitemporálnymi vlastnosťami, pretože udalosti takéhoto druhu sú „prosté“ a vždy nutné.

U Aristotela, v časovom zmysle, nie sú súčasné alebo minulé náhodnosti. V príklade s námornou bitkou, i keď by bolo možné uniknúť námornej budúcej bitke (pretože ešte nie je nutné, že sa zajtra uskutoční), existuje aspoň jeden moment pred jej udianím (alebo, dôslednejšie povedané, predchádzajúci interval), keď príčina (alebo príčiny) zajtrajšej bitky *začínajú* formovať nevyhnutnosť jej *vzniku*. Keď sú bližšie alebo priame príčiny prítomné v skutočnosti, budúca udalosť *viac nie je náhodná*, resp. sa stáva *menej a menej náhodnou*. Zopakujeme, nie sú súčasné alebo minulé náhodnosti.

Zdá sa, že „udalosť“ alebo „jav“ Aristoteles chápe ako niečo, čo je umiestnené do kauzálne predurčujúcej siete, ktorá udalosť časovo „obklopuje“. Predchádzajúca príčina predurčuje udalosť, ale (na rozdiel od stoického chápania) predvídanie je tu obmedzené len na tie príčiny v kauzálnom reťazci, ktoré sú *bližšie* k samotnej udalosti alebo tie, ktoré jej priamo

[201] Zdá sa, že von Wright [1957:122] bol prvý, kto zdôrazňuje toto čítanie v interpretácii Aristotelovej koncepcie nutnosti a toto stanovisko obhajuje aj neskôr (*pozri* [1979] ako aj [1984:5]).

predchádzajú. Keď ide o budúce a jedinečné javy, porovnateľné stanovisko nachádzame aj u Łukasiewicza, vyjadrené tvrdením, že

> jedine niektoré budúce fakty a udalosti, ktoré sú *najbližšie súčasnému času* (kurzíva V.M.), sú predurčené v súčasnom okamihu.[202]

Táto, nazvime ju, *priama kauzálna prehľadnosť* (evidentnosť – ako budúcich udalostí, tak aj pravdivosti prediktívnych výrokov), presne korešponduje s epistemickými aspektmi určitého deja.[203] Až keď sú príčiny budúcich udalostí prítomné alebo aspoň nepriamo dostupné nášmu poznaniu, až vtedy podporujú naše predvídania. Ak nie sú prítomné týmto spôsobom, tieto udalosti sú buď ešte (rovnako) náhodné alebo je jeden už *„pravdivejší* a *väčšou časťou"* istejší (pravdepodobnejší).[204]

Fráza, ktorá hovorí o pravdivosti *„v menšej miere"* alebo *„vo väčšej miere"* a je použitá na niekoľkých miestach v debate o budúcej náhodnosti (zvyčajne sa stotožňuje s pravdepodobnosťou), by mohla byť jasnejšia, ak ju dáme do bližšej súvislosti s *„priamou kauzálnou prehľadnosťou"* určitej udalosti. Postupnosť realizácie akejsi dopredu popísanej udalosti predstavuje túto udalosť počas jej realizácie ako *„viac pravdepodobnú,"* alebo – Aristotelovými slovami – *„pravdivejšiu"*, resp. *„vo väčšej miere pravdivú"* (!). Zdá sa, že by toto mohlo byť Aristotelovo stanovisko, pretože dovoľuje, aby predvídanie mohlo byť pravdivo (alebo nepravdivo) tvrdené v jednom okamihu i vtedy, keď v predchádzajúcom bolo (*ešte*) indefinitívne, resp. pravdivé alebo (nepravdivé) „(len) *z väčšej časti*".

---

[202] Łukasiewicz [1961:127]

[203] Z rovnakých dôvodov je aj pojem pravdy v Aristotelovej interpretácii sylogizmu priamo spätý s „prehľadnosťou" alebo s transparentnosťou použitej predikácie. V niektorých figúrach sylogizmu je nutné pridať alebo explikovať (dodatočný) existenčný predpoklad, ktorý poukazuje na existenciu objektu ako nositeľa predikácie, aby záver bol platný (resp. *referent musí existovať*, cat. 13b27-36). Tento problém je prítomný aj pri preklade aristotelovského sylogizmu do výrokovej logiky a uvádza ho ešte Łukasiewicz v prvom vydaní svojej knihy o Aristotelovom sylogizme [1951]. *Cf.* Wedin [1978], Mignucci [2007], Carson [2000].

[204] Poslednú frázu Anscombeová [1956:6] interpretuje slovami '*as we should say: more probable*', i keď aj iné čítania originálneho textu môžu byť celkom primerané.

– **Fakty v čase a pravdivostná hodnota.** Postupnosť jednej predpovedajúcej výpovede o budúcej jednotlivej udalosti sa transformuje sukcesívne a prebieha (viac-menej) týmto spôsobom:

p (*o zajtrajšej udalosti*) – predpovedajúca výpoveď je *indefinitívna* (ani pravdivá, ani nepravdivá);

p (*dnes, pred udalosťou a počas nej*) – predpovedajúca výpoveď je *p o s t u p n e viac pravdivá než/alebo viac nepravdivá*;

p (*po dokončení udalosti*) – predpovedajúca výpoveď je *definitívna* (*definitívne* pravdivá alebo nepravdivá);

p (*po včerajšej udalosti*) – predpovedajúca výpoveď je *definitívna* (*definitívne* pravdivá alebo nepravdivá), a preto (keďže sú „minulé pravdy nutné") aj *nutná.*

Aristotelovo chápanie determinizmu a pravdivosti ako časovo závislej má nakoniec svojho najdôslednejšieho zástancu a obhajcu v Łukasiewiczovi. Vo svojej interpretácii problému Łukasiewicz priamo a dôsledne nasleduje niektoré Aristotelove tézy. To je zvlášť viditeľné v jeho vyjadrení, že vety orientované na budúce udalosti „nemajú svoj *reálny korelát*" v súčasnom momente, ako aj v tom, že je to dôvod, pre ktorý prediktívne vety menia svoju pravdivostnú hodnotu.[205] Navyše, samotný Aristoteles položil základ pre takéto „korelatívne" hodnotenie výrokov o budúcich udalostiach ku koncu deviatej kapitoly svojho *de int.*:

19a33: ὥστε, ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα.	„A tak, ježto se pravdivé soudy k sobě mají tak jako věci..." (Kříž)

I keď sa táto formulácia *kritéria pravdivosti*[206] zdá čiastočne jednoduchá alebo naivná, Łukasiewicz na mnohých miestach pokračuje s jej

[205] Opodstatnenie pre toto stanovisko môžeme nájsť aj v *cat.,* predovšetkým ku koncu *cap. x,* a rovnako aj v *de int.,* 13b14-19 a 13b27-35.

[206] [*C o o k e*]: 'And so, truth of propositions consists in corresponding with facts...'; [*E d g h i l l*]: 'Since propositions correspond with facts...'; [*R e s c h e r*]: 'Since it is with the truth of statement as with the fact they state...'; [*A n s c o m b e*]: 'So that since propositions are true as the facts go...'; [*A c k r i l l*]: 'So, since statements are

opakovaním – to, čo nemá svoj *reálny korelát*, *nemôže byť pravdivé*, ale má len svoju *sprostredkujúcu*, *strednú*, *tretiu* alebo *neutrálnu* pravdivostnú hodnotu. V jeho prácach o Aristotelovi môžeme rozoznať idey Meinonga a skorého Viedenského krúžku, ktoré mali vplyv na formovanie tohto stanoviska.

Podobné stanovisko (poukazujúce na korešpondenčnú teóriu pravdy, ktorá leží v základe Aristotelovej koncepcie), sa vyskytuje v *cat.* (predovšetkým v *cap.* x, 12b11 a 14b14).[207] Aristoteles hovorí o vecnom základe, ktorý tvorí pravdivosť výroku a z ktorého vyplýva, že (tieto) veci (πράγματα) sú logicky štruktúrované[208] situácie alebo fakty. V *de interpretatione* (16a7) túto ideu rozvíja ďalej tvrdením, že mysle sú akýmisi „napodobneninami" vecí (ὁμοιώματα πράγματα). Korešpondenčná koncepcia je jasná aj pri formálnom výklade tých modov sylogistických figúr, kde ich pravdivosť spočíva na dodatočnej (zamlčanej, známej, predpokladanej) asumpcii (existenčnom importe) a poukazuje na existenciu singulárneho objektu, bez ktorej úsudok nie je konkluzívny.

Termín ὁρῶμεν, ktorý poukazuje na uvedomovanie si, teda na poznanie,[209] a ktorý sa u Aristotela nachádza na uvedenom mieste, resp. 19a7, znova zosilňuje význam výrazu „(*teraz*) *nemôžeme* (*ešte*) *povedať definitívne*". Budúce veci a udalosti – ktoré nie sú naviazané na osobnú skúsenosť (ktorej prameň by bol buď v „*pamäti*" alebo by bol realizovaný priamym praktickým *konaním* (19a8-9: ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί τι) – nemôžu ani formovať základ nášho (aktuálneho) poznania tých vecí, ani nám poskytnúť základ pre tvrdenie o pravdivosti (alebo nepravdivosti) výrokov, ktoré na tie veci poukazujú.

Aristotelovo chápanie, ktoré sa zakladá na tvrdeniach vyložených v *de interpretatione*, predstavuje – aspoň na prvý pohľad – obhajobu

---

true according to how the actual things are'; [*C r i v e l l i*]: 'So, since sentences are true in the same way as the objects.'

[207] Arist. *metaph.* vii, 1011b26*ff*; *cf. de int.* 16a10-19.

[208] O *štrukturovanéj korespondencie cf.* Hamlyn [1962].

[209] Odvodené z ὁρῶ, kontrahovanej formy ὁράω = *vidieť, zbadať* (*nejaký objekt*), *uvidieť.*

indeterministickej koncepcie. Väčšina dnešných komentátorov súhlasí s takým postojom, i keď sa najčastejšie uznáva ako samozrejmý, bez dodatočného výkladu alebo zásadného preskúmania. V týchto postojoch predstavuje výnimku možno len Hintikkova interpretácia [1973], i keď aj on sám bol kritizovaný z rovnakých dôvodov.

Aristoteles predstavuje čas pomocou indeterministického modelu rozvetvenej časovej štruktúry. V nej, ako je známe, budúcnosť má podobu stromu, ktorého konáre začínajú od súčasného momentu (alebo, podľa niektorých interpretácií, od momentu ktorý nasleduje po tom súčasnom). Keď ide o jedinečné prípady (náhodné, ktoré nie sú atemporálne alebo omnitemporálne), štrukturálne podobné príkladu s námornou bitkou (resp. ktoré sú ako *„veci, ktoré sa dejú vo vzdialenosti*“), žiadna z možných alternatív nie je *teraz* pravdivá. *Teraz* môže byť pravdivé len to, čo je predstavené na strome pod miestom vetvenia konárov, niečo, čo je (buď minulé alebo súčasné) už reálne, resp. realizované, pretože „*teraz*“ má vlastnosť „*kumulovať*“ veci, ktoré sa už raz stali. Také, ktorým sa *teraz* dá pripísať existencia.

I keď máme dostatok elementov pre formovanie obrazu stanoviska, ktoré sa Aristoteles snažil obhajovať, musíme uznať, že mnohé jeho tvrdenia, vo všeobecnosti, netvoria koherentný celok.

Jeho chápanie *súčasného času* (v gramatickom zmysle) je široké a nie je celkom precízne. Rozlišuje sa od prípadu k prípadu. Zdá sa, že je založené na intuícii a očakávaniach, ktoré sa týkajú udalostí aktuálne sa realizujúcich. A tie môžu byť rôzne. Tak napríklad *prítomnosť* (akejsi veci) v tomto zmysle zahŕňa *súčasný okamih* (na ktorý sa poukazuje termínom „*teraz*“), ale svojím dosahom môže presahovať aj cez doménu, ktorá je označená termínom „*dnes*“. V niektorých prípadoch sa „*prítomnosť*“ a „*súčasný okamih*“ dajú navzájom vymeniť, v niektorých to vytvára seriózne ťažkosti. Aristotelova myšlienka v *de interpretatione* – na rozdiel od systematickejšieho výkladu tohto problému vo *physica* – je vyložená tvrdením, že súčasné pravdy korešpondujú so *známou* doménou (určitej) udalosti, ktorá sa (*už/až*) aktuálne deje alebo ktorej dej sa v súčasnosti očakáva ako niečo nevyhnutné. Podľa toho niekedy stačí registrovať začiatok určitej udalosti, aby mohla byť zachytená pravdivou vetou. Na druhej strane, ako metafyzické stanovisko,

indeterminizmus hlása neutrálnu hodnotu výrokov o budúcnosti, predovšetkým o náhodných udalostiach, pretože veci, na ktoré sa poukazuje, neexistujú. Aristotelovo stanovisko by s ohľadom na túto interpretáciu indeterminizmu bolo nedôsledné, lebo sú veci, ktoré môžeme zachytiť pravdivou vetou aj vtedy, keď vec, o ktorú ide, *ešte* nie je (*definitívne*) prítomná.

Videli sme, že Łukasiewicz aj Aristoteles by privolili, že sú také udalosti, ktoré sa ešte neuskutočnili, ale sú jedinečné a nevyhnutné a k popisu ktorých môžeme priradiť predikát pravdivosti, a tak aj nutnosti. Inými slovami, pre tie veci a udalosti, ktoré, *i keď sa ešte neudiali* (alebo sú ich začiatky ešte „malé" – pretože všetky začiatky sú vlastne malé, *de div.* 463a17-18: ὥστ' ἐπεὶ μικραὶ πάντων αἱ ἀρχαί) a ktorých dianie nie je viac posunuté do vzdialenejšej budúcnosti (alebo, ako uvádza Aristoteles v príklade z *de div. per. somn.* – ktoré nesúvisia s *väčšou vzdialenosťou*, akými sú dokonca aj námorne bitky, 463b2-3: ἀλλὰ περὶ ναυμαχίας καὶ τῶν πόρρω συμβαινόντων ἐστίν), *môžeme* vytvoriť pravdivý opis aj *dopredu*.

Pri analýze problému budúcej náhodnej udalosti sa Aristoteles snažil – vedený všeobecnými skúsenosťami pri použití lingvistických fráz, ktoré v sebe obsahujú časové elementy – vybudovať jednu kompromisnú metafyzickú koncepciu chápania časových štruktúr, ktorá by korešpondovala s každodennou jazykovou skúsenosťou. Na rozdiel od Diodora sa nesnaží ponúkať preskriptívne riešenia, ktoré by túto prax mali korigovať a tým aj zmeniť spôsob jej fungovania. V každodennom živote (predpokladajme, že sa zhodneme v tom, čo by význam tejto frázy mohol znamenať) bez toho, že by sme sa k tomu vyslovovali, uznávame, že naše *mysle* a *konanie* môžu byť autonómnymi príčinami udalostí. Na základe tohto predpokladu sa držíme toho, že existujú veci, ktoré sú v našej moci, v dosahu našej slobodnej vôle. Konanie nás vedie k želaným, ale nie aj nutným výsledkom, a formuje ďalej prúd diania, ktorý sa zakladá na našej vôli. To ešte neznamená, že je budúcnosť otvorená. Ale aspoň jedna jej časť predsa môže byť pod vplyvom našej alebo niekoho iného jedinečnej vôle. Keby to nebolo tak, nebolo by miesta pre *slobodnú* vôľu; každé naše postupovanie by bolo predurčené, resp. nutné, a argument *Lenivý* by platil všeobecne. Zdá sa,

že takéto usudzovanie predstavovalo scenár a skutočné pozadie Aristotelovho zámeru, ktorý chcel predstaviť v *de interpretatione* cap. *ix.*

Zhrnutie

Aristotelovo východisko by mohlo byť, stručne povedané, nasledujúce. Zakladá sa na *ontologickom rozlišovaní* minulosti a súčasnosti na jednej, a budúcnosti na druhej strane. Inými slovami, Aristoteles tvrdí *časovú asymetriu*, aj to čiastočnú, obmedzenú, ktorá platí len pre *temporálne* (časovo závislé) vety, ale nie aj pre *atemporálne* i *omnitemporálne. V* prípade dvoch posledných druhov je Aristoteles dôsledným zástancom princípu *časovej symetrie.* Kvôli porovnaniu povedzme, že Diodoros a Kleantes v takomto učení vidia vážnu nedôslednosť a jej príčinu hľadaju v závislosti pravdivosti výrokov od nášho *poznania a existencie* vecí, na ktoré tieto výroky poukazujú.

Aristotelovo ontologické rozlišovanie minulosti a súčasnosti spočíva na nasledujúcich tvrdeniach. Pre výroky o minulosti a prítomnosti, jedinečné alebo všeobecné, môžeme (definitívne) povedať, že sú *nutne* pravdivé (alebo *nutne* nepravdivé). Na druhej strane, ako sme videli, pre výroky o budúcnosti môžeme ako nutnú tvrdiť len disjunkciu kontradiktorických výrokov. Keď je jeden z disjunktného páru kontradiktorických výrokov pravdivý (*i.e.* keď sa udalosť, na ktorú ukazuje jedna z kontradiktorických alternatív, deje alebo sa už udiala), potom pripísaná pravdivostná hodnota jednotlivých členov disjunktného výroku preberá z celkovej disjunkcie vlastnosť nutnosti. Keď ide o budúce náhodné udalosti, u Aristotela *realita* korešponduje s *nutnosťou*; resp. *existencia* referenta určitého výroku zabezpečuje tomuto výroku predikát *nutnosti.*

Ale čo s vlastnosťami výroku, keď existencia jeho referenta, ako pri minulej námornej bitke, už nie je súčasťou reality?[210] Aristotelovo riešenie je, že výrok, ktorý raz dostal legitimáciu pravdivosti, ju preberá a vlastní ju naďalej a to, čo je *už pravdivé*, je naďalej *nutné*. Pravdivosť alebo nutnosť „výrokov“

---

[210] V tomto prípade garantom evidencie a jej vyvolávania v duši je pre Aristotela *spomínanie*. *Cf.* Arist. *de mem.* 449b16-32 a ďalej.

sa zakladá na *stave vecí*[211], ktoré tie výroky opisujú alebo „*ich* (*už*) *opísali*". Táto poznámka môže byť dôležitou, keď máme na zreteli, že Aristoteles v určitom zmysle uznáva ako *existujúce* aj tie veci, ktoré *viac neexistujú*, ale raz boli predmetom našej percepcie, poznania a konania (môžu byť predmetom nášho myslenia vďaka určitým duševným schopnostiam, ako je spomínanie, ktoré sa zakladá na *pozorovaní*).[212] Budúcnosť však nie je dostupná percepcii. V prípade výrokov, ktoré poukazujú na „budúce objekty" alebo na také veci, čo doteraz neexistovali, nie sme schopní nájsť im korešpondujúce stavy vecí (alebo „priame referenty").

Treba zopakovať, že v prípade určitého *druhu* vecí toto tvrdenie neplatí. To sú, ako sme povedali, veci z *atemporálnej* a *omnitemporálnej* sféry. Pravdivostná hodnota výrokov, ktoré poukazujú na minulé veci, sa zakladá na vlastnostiach našej duše, schopnej privolať predchádzajúce vlastné vnemy spomínaním.

Rovnako je to aj s jednotlivými pravdami o minulosti. Pretože pravdivosť výroku je priamo naviazaná na naše (definitívne) poznanie o tom, čo sa udialo. V každom prípade, pravdivosť výroku nadväzuje na stav veci, o ktorej existuje možnosť formovania jej definitívneho opisu.

Akokoľvek sa zdali jednoduchými, tieto charakteristiky predstavujú základ Aristotelovho stanoviska, a tým je realistická koncepcia pravdy ako korešpondencie, na ktorú uňho poukazujú početné miesta. Zdá sa, že práve

---

211 Preto Ackrill [1963:140] vo svojom komentári Aristotelovho *de int.* jeho teóriu pravdy nazýva skôr „hrubou realistickou korešpondenčnou teóriou pravdy."

212 Arist. *de mem.*, 449b27-30: „Pozoruje sa prítomné, anticipuje budúce, kým pamätá minulé. Pamätanie je prepojené s uplynutím času. A tak každý živočích schopný pozorovať čas, si pamätá, a to prostredníctvom toho, čím pozoruje". Treba dodať, že Aristotelov spis začína komentárom o tom, že niektorí veria, že je možná „anticipačná veda" (449b11-13: εἴη δ' ἂν καὶ ἐπιστήμη τις ἐλπιστική, καθάπερ τινές φασι τὴν μαντικήν), a tým myslí *tlmočníkov príznakov*, vlastne veštcov, ktorých anticipácie sa zakladajú na zovšeobecňovaní minulých skúseností, čo možno mal ilustrovať aj príklad so schopnosťami Epimenida z Kréty („ktorý bol schopný veštiť aj veci minulé a hmlisté": ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν ἀδήλων δέ; Aristot. *Rh.* 1418a21-26).

táto koncepcia vysvetľuje časté vzájomné preplietania pojmov pravdivosti, nutnosti a existencie u Aristotela.

Apendix – tri antické pripomienky proti exkluzivite minulých jedinečných výrokov

Aristotelova téza o časovej symetrii – ktorá obsahuje aletickú a modálnu relevanciu – mala svojich kritikov ešte počas jeho života. V priamo nasledujúcom období tieto pripomienky alebo iné názory boli ešte početnejšie. Téma zaujala nielen filozofov. Do diskusie sa vždy hlásila i celá škála praktikantov rôznych techník predvídania, ktorí boli výrazne prítomní v rozhodovaní vo veciach širokého verejného záujmu. O niektorých kritikoch sa dozvedáme priamo od samotného Aristotela. O iných nám svedčia skromné, ale celkom transparentné údaje.

Vo svojom základe, všetky tri pripomienky, ktoré na tomto mieste uvedieme, priamo súvisia s problémom zásadnej možnosti predvídania budúcich udalostí a s pravdivosťou prediktívnych výrokov všeobecne. Všetky tri svojím spôsobom nadväzujú na jadro problému zachyteného Aristotelom použitou ilustráciou o námornej bitke.

1. Spomedzi dôležitých pripomienok voči aristotelovskej predstave o povahe a logickej forme jedinečných právd o minulosti, nasledujúca si v každom prípade zaslúži našu pozornosť. Prichádza od K l e a n t a, Zenónovho nástupcu na čele Stoy. Z prameňov vieme, že to, čo Kleantes chcel poprieť, bolo tvrdenie, podľa ktorého rozdiel v úrovni nášho poznania stačí na to, aby sme povolili exkluzivitu minulým pravdám.

Nazvime tradičnou – aj Aristotelovou – predstavou o minulosti tú, ktorá hlása, že poznanie minulosti nie je natoľko problematické, nakoľko poznanie budúcnosti. Z tohto dôvodu (že existuje rozdiel medzi úrovňami týchto dvoch poznaní) podľa Aristotela tieto dva aspekty poznania nemôžu mať rovnaký status.

Kleantes vlastne tvrdí, že si nemôžeme byť istí, ani keď ide o veci a udalosti minulé, že sa udiali, ako ani tým, že sú ich celkové opisy buď definitívne pravdivé alebo definitívne nepravdivé. Inými slovami, v minulosti existujúce veci majú mať rovnaký ontologický status ako aj veci budúce – bez ohľadu

na to, či sa *ešte majú* udiať alebo sa *len môžu* udiať. Pokiaľ ide o samotnú existenciu, vlastnosť existencie vecí, ktoré sú už minulosťou a tých, ktoré sa ešte neudiali, je podľa neho (v ontologickom zmysle) rovnaká – ani jedna z týchto veci aktuálne neexistuje, i.e. neexistuje v tejto chvíli, teraz. To znamená, že im treba prideľovať rovnaký ontologický status.

Podobná pripomienka, ktorá sa týka *existencie*, sa vzťahuje aj na samotné *poznanie* existujúcich vecí. Výroky, ktorých obsah je predstavený minulým časom, by sa pre rovnakú povahu existencie minulosti a budúcnosti mali posudzovať i hodnotiť rovnakými kritériami a rovnakým spôsobom, ako aj výroky, ktorých obsah je predstavený budúcim časom.

Ako interpretujú Kleantovo tvrdenie kritici? Jeden aspekt tohto postoja, ktorý historici logiky zdôrazňujú, sa týka afirmácie pojmu cyklického času. Ide o koncepciu, ku ktorej stoicizmus, nielen ten skorý, inklinoval – *i.e.* že je čas „opakujúci sa“ (dnes by sme povedali *rekurentný*). Povedzme to aj takto: Opis udalosti na časovej osi nie je možné dosiahnuť opisom, ktorý korešponduje s lineárne usporiadanou množinou. Väčšina komentátorov v Kleantovom tvrdení vidí práve vyjadrovanie sa v prospech cyklickej koncepcie času. Je ešte zvykom historikov logiky priradiť toto tvrdenie k stoickej koncepcii kozmológie, a potom aj možno dodatočne poukázať na jeho orfický a nehelénsky pôvod.

Ale nezdá sa, že by Kleantovo stanovisko bolo formované len v tomto duchu. Tiež by sme celkom nesúhlasili s tým, že jadro jeho argumentu bolo nasmerované len proti koncepcii lineárneho času. To by bolo príliš jednoduchým vysvetlením dôvodov pre Kleantove vyhlásenia ohľadom porovnávania minulosti s budúcnosťou.[213]

---

[213] I keby to bolo skutočne tak, že Kleantes sa ozýva z pozície opakujúceho sa času, toto ocenenie by nemalo oveľa väčšiu kritickú silu. Ako prirodzený následok tohto historického zjednodušenia si môžeme predstaviť aj to, že platí tvrdenie celkom opačné ako to, ktoré sa pripisuje Kleantovi. Napríklad predpokladajme, že sú veci alebo údaje kauzálne viazané a že pri tom formujú cyklické (čiže nie lineárne) usporiadanie. To ešte neznamená, že by minulosť mala byť pochopená ako náhodná, a preto aj menej istá než obhajcovia nutnosti minulosti predpokladajú. Rekurencia so sebou automaticky neimportuje aj náhodnosť minulých jedinečných udalostí. To,

Pokúsme sa nasledovať a podať interpretáciu, ktorá sa nám zdá primeranejšou Kleantovmu zámeru – takému, akým prvotne mohol byť. To, čo Kleantes tvrdí (a čo vieme, že aj Antipatros podporuje), je v zásade a jednoducho to, že: *nie všetky minulé pravdy sú nutné*.[214] Pozrime sa presnejšie na možné kroky jeho kritického usudzovania voči Aristotelovi:

a) Ak sme v jednej chvíli tvrdili pravdivosť akéhosi univerzálneho implikačného výroku $(x)(fx \rightarrow g\,x)$, opisujúceho kauzálny vzťah medzi dvomi udalosťami

b) a zároveň máme pravdivý antecedent $f\,a$

c) a zároveň akceptujeme zásadu, ktorá tvrdí, že „minulé pravdy sú nutné (pravdy)", alebo $\vdash P\alpha \rightarrow \vdash \Box P\alpha$, potom

d) na základe tohto tvrdenia [i.e., $f\,a$]

e) a toho, že prešiel určitý časový úsek (počas ktorého pridávame prefix P ku podmienkovej vete),

z) máme ako výsledok validné tvrdenie konzekventu $\Box\, Pg\,a$.

čoho si Kleantes určite mohol byť vedomý, je skutočnosť, že minulé sekvencie rekurentného, opakujúceho sa časového úseku nepredstavujú zvláštny problém v otázkach náhodností. S rovnakým úspechom sa táto koncepcia dá priradiť k téze o tom, že pre minulosť platí vzťah pravdivosti aj nutnosti. Problémy sú samozrejme inde. Toto tvrdenie by sa mohlo spochybniť (len) v prípade, keby sa každá obchádzka cyklom odlišovala od predchádzajúcej a to, samozrejme, vedie k nemalým ťažkostiam aj zástancov takto vytvorenej cyklickej tézy – či tu vôbec ide o cyklický čas? V každom prípade si Kleantes mohol tieto otázky uvedomovať, a preto sa nám zdá bližším hľadať zmysel jeho slov na inej, presvedčivejšej strane.

[214] Döring, Frg. 131 = Epictetus, *Diss.,* (*ed.* Schenkl, 1916) ii 19, 14; Diodorus Fr. 24, Giannantoni, (deo); < FDS 993; LS 38A: „Niekto si zadrží pár '*Existuje niečo, čo je možné, a čo nie je ani nebude pravdivé*' a '*Niečo, čo je nemožné, nevyplýva z niečoho možného*', ale bude popierať, že '*Všetky minulé pravdy sú nutné*' [πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι]. Zdá sa, že toto bolo stanovisko, ktore obhajovali Kleantes a jeho krúžok a ktoré v celosti podporoval Antipatros."

Takto Kleantes mohol interpretovať Aristotela. Pokiaľ vieme, v tomto usudzovaní Kleantes neuznáva ako niečo, čo je očividné, práve predpokladanú zásadu, ktorú Aristoteles tvrdí ako samozrejmú – že minulé pravdy sú nutné: $\vdash P\alpha \rightarrow \vdash \Box P\alpha$.

Kleantova pripomienka bola veľmi dobre známa počas antického obdobia, aj bola široko diskutovaná. O tom máme svedectvo, ktoré pochádza od Ciceróna. V ňom sa tvrdí, že:

> ... všetky minulé pravdy sú nutné (ako hlása Chrysippos, naproti svojmu učiteľovi Kleantovi) preto, lebo minulé udalosti sú nezmeniteľné, nemôžu sa premeniť z pravdivých na nepravdivé – ak je antecedent nutný, konzekvent tiež prichádza podľa nutnosti.[215]

Kleantes popiera, že existencia alebo skutočná prítomnosť antecedenta zabezpečuje nutnosť podmienkového tvrdenia. Je obtiažne nájsť iný zmysel poznámky o tom, že sú minulé pravdy aj nutné, okrem jej zásadného zamerania na kritiku stanoviska všeobecného uznávania časovej asymetrie – takej časovej asymetrie, ktorá v rozličných časových úsekoch tvrdí: nielen neuniformnú interpretáciu kauzality, ale aj neuniformný vzťah pravdy a nutnosti. Jednou vetou: Kleantovi sa zdalo nepresvedčivé tvrdiť, že sa charakter príčinného reťazca môže časom premeniť z neurčitého na určitý. Že sa jedna a tá istá udalosť, s ohľadom na aspekt použitia gramatického času, raz interpretuje ako neurčitá a raz ako určitá.

Kleantova pripomienka nie je len kritické tvrdenie týkajúce sa „diodorovskej" tézy (predstavovanej v *princípe plodnosti*). Ide aj o pokus o dodatočné kritické hodnotenie stanoviska, že existuje akákoľvek ontologická alebo logická asymetria, na ktorej sa môže zakladať predpokladané aristotelovské rozlišovanie minulosti od budúcnosti. Nachádza a zdôrazňuje neúplnosť takého stanoviska.

Na rozdiel od Epimenida, Kleanta je ťažko vidieť ako obhajcu tézy o *„minulých náhodných udalostiach"*. Skôr sa zdá, že jeho idea spočíva v tom, že *neexistuje zásadný rozdiel* medzi dvomi explanačnými projekciami – *retrodikciou a predikciou.* Teoretický základ pre obidva druhy tvrdenia by

[215] Döring, Frg. 132A; Cic. *fat.* vii, 14 = LS 38E; < FDS 437.

musel podľa neho byť jednotlivý a všeobecný. Uznať akýkoľvek princíp, ktorý platí pre jedno, znamená aj jeho uznanie v prípade druhého:

Ak sú minulé antecedentné okolnosti akejsi implikácie realizované a zároveň *ak* je (teraz, retrodiktívne) možné s istotou predvídať určitú (v tomto prípade, *teraz už minulú*) udalosť (vyjadrenú cez konzekvent implikačného tvrdenia), *potom* (ak je platný princíp kauzálnej podmienenosti udalosti, ktorá spočíva v zásade časovej symetrie, potom jeho aplikáciou), *by malo byť* (tiež teraz) *možné* (na základe toho istého princípu, ktorý implikačným tvrdeniam zabezpečuje prefix nutnosti) *predpovedať* nejakú (budúcu a *zatiaľ* neuskutočnenú) udalosť, ako následok určitých antecedenčných okolností.

Ak je väzba medzi udalosťami vždy rovnaká – potom, to čo platí pre ***a***) *minulé* (antecedenčné okolnosti a ich následky), platí aj pre ***b***) *aktuálne* antecedenčné okolnosti (antecedenčné okolnosti a ich následky). Potiaľ by Aristoteles čiastočne ešte súhlasil (spolu s Łukasiewiczom). Kleantes k tomuto dodáva, že ten, kto uzná, že niečo platí pre ***a*** a ***b***, by mal uznať, že to rovnako má platiť aj pre ***c*** – pre tie *budúce* (antecedenčné okolnosti a ich následky) – jedným slovom, malo by to platiť vždy. To, čo platí pre minulosť, aj prítomnosť, by malo platiť aj pre budúcnosť. Tak by raz pravdivá implikácia podľa Kleanta mala mať rovnakú, konzervovanú hodnotu počas akéhokoľvek úseku času.

Pre Kleanta antecedenčné okolnosti *naznačujú* budúce udalosti. Tie sa rozoznávajú prostredníctvom znakov (celú škálu znakov, príznakov alebo náznakov) tých vecí, ktoré sa ešte len majú udiať. Význam týchto náznakov bol známy vtedajším „*tlmočníkom*" – odborníkom na tlmočenie týchto príznakov. A práve na nich sa Aristoteles obracia vo svojom *de interpretatione* (sú to, okrem lekárov – haruspikovia, auguri, astrológovia, rôzni veštci a pod.).

Táto interpretácia čiastočne objasňuje svedectvo, ktoré máme pred sebou a ktoré sa týka smeru, v ktorom táto debata mohla byť vedená. Otázky, ktoré predovšetkým Aristotela zaujímali („*Aká je povaha prediktívnych výrokov pri tlmočení* [*božských*] *znamení, príznakov, čo ukazujú na budúcnosť?*" a „*Kde je pôvod chýb v ich formovaní?*"), megarčania a stoici pochopili ako *odlišného druhu* než otázky, ktoré sa týkajú striktne (*ontologickej*) *povahy času*. Podľa

nich *chyby v predvídaní* majú pôvod v našich schopnostiach a úrovni nášho vedomia: nie sú priamym dôsledkom samotnej povahy minulého a budúceho času. Neistota predvídania nemá pôvod v samotnej rozličnosti medzi budúcim a minulým časom a samotnej rozličnosti medzi minulými a budúcimi príčinami.

Určitá prednosť koncepcie megarčanov a stoikov je v tom, že *chyby a nedostatky*, ktoré nachádzame v prediktívnych výrokoch (a ktoré sú tiež príbuzné ambiguitám a iným mylným chápaniam výrazov, ako následkom obvyklej jazykovej praxe), inkorporovali nie do usporiadania sveta, ale do sféry, v ktorej je ich istota závislá od rozličných aspektov a úrovne nášho poznania a skúseností: buď poznania všeobecných zásad a foriem logického usudzovania; alebo poznania nutných zásad pre formovanie spoľahlivých tlmočení (antecedenčných) príznakov budúcich udalostí či poznania nutného pre chápanie významu slov, pre odhadovanie ambiguít, ako aj pre chápanie rozličných *druhov znamení* a ich (skrytých, symbolických alebo úmyselných) významov. Pochopili, že nedostatky aristotelovskej koncepcie ležia v neochote ukázať, že príčiny tohto druhu chýb majú pôvod v epistemologických dôvodoch. Toto je jedna z kľúčových odlišností megarčanov a stoikov voči Aristotelovi a ich stanovisko v debate a komentári o predvídajúcich výrokoch, resp. budúcich náhodných udalostiach treba vnímať práve v tomto svetle.

Aristoteles, ako aj jeho neskorší nasledovatelia, sa snažia otvoriť a definovať priestor pre *výnimky*, ktoré nekoincidujú s definitívnym a ktoré sa nedajú zahrnúť atemporálnymi a omnitemporálnymi opismi. Podobný zámer, ako sme sa presvedčili, mal na mysli aj Epikuros – rozlišovanie v ontologickej štruktúre času vyhádzalo z projekcie epistemicky závislých aspektov týchto otázok. Tento zámer zanecháva nekonzistentné následky a v duchu interpretácií Aristotelových komentátorov zostal aj v priebehu nasledujúcich storočí. Výrazné prvky tohto tradičného prístupu nachádzame aj u dnešných interpretátorov antickej debaty.

2. Aká by mohla byť Aristotelova odpoveď na Kleantovu pripomienku voči aristotelovskému chápaniu časovej symetrie (i.e. že *nie všetky minulé pravdy sú nutné*), je ťažko presne povedať. Môžeme si tú odpoveď iba predstaviť na základe Aristotelovej poznámky týkajúcej sa modálnej retrodikcie,

konkrétnejšie *Epimenida* [okolo r. 600 *p. n. l.*], záchrancu Atén, teológa a *tlmočníka* božích znamení, pisateľa (druhej) *Theogonie* a zbierky veštieb – vedľa Ferekida zo Siru, ešte jedného z mudrcov staršieho obdobia, známeho vďaka úspešným predpovediam.[216] Aristoteles mu trochu ironicky podsúva, že *predvída minulé udalosti*. Nemáme údaje o tom, aké tieto „predpovede“ minulosti (deduktívne retrodikcie) mohli byť. Vieme len, že ide o také „predpovede“, ktoré mohli mať základ v tradičnom umení *tlmočenia* tých, ktorí boli zasvätení do božských prác.

Je niekoľko možností vysvetlenia: Aristotelova ironická poznámka sa mohla týkať *a*) Epimenidovho nesúhlasu s Homérom a Hesiodom pri tlmočení teogonických *javov* a *úkazov*, ktoré interpretoval ako určité božské znamenia.[217] *b*) Išlo len o skutočnú vlastnosť Epimenida, že si nemohol *spomenúť* na všetky detaily minulosti, keď ich počas spánku nepozoroval. To len preto, že udalosti (ktoré svojím spôsobom predvídal) ani nemohol *vnímať* alebo sa o nich dozvedieť *priamym spôsobom*,[218] teda ani podať ich celkový popis – a to z toho dôvodu, že premárnil veľa rokov v jednej jaskyni ponorený do spánku.

Aristoteles, ako kritik principiálnej možnosti predvídania, tento prípad spomína práve v *komentári o nutnosti minulosti* a povahe prediktívneho hovoru, v *rhet.* 1418a24, *sqq.*:

> Mal [sc. Epimenides z Kréty] zvyk predpovedať, nie budúcnosť, ale len veci, ktoré boli minulé a hmlisté...

Epimenides bol výborný v „predvídaní“ a *tlmočení* nie budúcich, ale minulých udalostí a príznakov, ktoré na tieto udalosti ukazujú. Bol vynikajúci v *retrodikcii*, pretože (na rozdiel od Aristotela a Kleanta) hlásal, že nie sú ani všetky minulé udalosti jasné, ako ani výroky o náhodach v minulosti, priamo pravdivé a nutné.

---

[216] D.L. i 109-115.

[217] O čom nás informuje Paus. viii 18.2.

[218] Podľa Pausánia, štyridsať rokov [Paus. i, 14.4], podľa Diogena päťdesiatsedem, [D.L. i 109], a podľa Sudu aj celých šesťdesiat rokov [Suidas, *s.v.*"*Ep*."; Diels, vol. ii., p. 185].

3. Diodoros svoju kritiku časovej asymetrie tiež začína Aristotelovým stanoviskom o nemennosti minulosti, prevzatom z predchádzajúceho kontextu (z *rhet.* 1418a3 – 5, ktorý sme vyložili o niečo vyššie), a ktorý nachádzame aj v *eth. nic.* 1138b7 – 9.

Fredeová [1985:48 – 9] tvrdí, že pripisovanie tohto zámeru Diodorovi nie je spravodlivé, lebo u Aristotela nenájdeme nikde explicitné odvolávanie sa na *nutnú pravdivosť minulých výrokov*. My sa s týmto názorom nestotožňujeme. Práve *nutnú pravdivosť minulých výrokov* má Aristoteles na zreteli, keď hovorí o dedukcii a nutnosti poznania v *e.n.* 1139b20*sq* a ešte nadväzuje na Agatonove slová o tom, že ani bohom nie je dané meniť minulosť: to, čo sa raz udialo, je nutné a nedá sa zmeniť. O tom, že nejde o náhodné miesto, ale o koncepciu, svedčí aj to, že sa v tomto kontexte odvoláva na miesta vo svojich *Analytikách*.[219]

Keď prečítame a poskladáme Aristotelove riadky na túto tému, Diodorova kritika sa zdá byť prehľadnejšou vo svojom zámere: to, že je niečo (už) minulé a pravdivé, nestačí na to, aby tézu o príčinnosti, ako aj princíp nutnosti urobilo univerzálnym z ontologického hľadiska. To, čo Diodoros implicitne ponúkol vo svojom argumente *Vládca* a čo Kleantes povedal priamo (i keď nevieme presne, aká bola jeho pôvodná motivácia), bola kritika duality Aristotelovej (alebo aristotelovskej) koncepcie budúcej náhodnosti, ako aj jeho rezervovanosti voči možnosti formovania predvídaní.

Diodorova kritika mala aj svoj ďalší význam. Aristotelova obhajoba princípu „slobody konať inak“ v debate o argumente *Lenivý* bola evidentne hlboko zakorenená do epistemických predpokladov týkajúcich sa budúcnosti. Ako zástanca predovšetkým stanoviska o časovej asymetrii, zdôrazňujúc závislosť štruktúry času od *druhu* jednotlivých prípadov, je Aristoteles vo svojej teórii o budúcich náhodnostiach plný nedôsledností. Jeho výber rozvetvenej časovej štruktúry v prípade námornej bitky bol následkom prístupu, ktorý sa zakladal na *aktuálnom* poznaní budúcnosti.

Keď sa Diodoros rozhodol pre časovú štruktúru, ktorá sa nevetví, určite mal zámer potiahnuť ostrú čiaru medzi naším aktuálnym *poznaním o*

[219] Arist. *an. post.* 1, 71a1 *sqq.*, a 71b9 *sq.*

budúcnosti *a* samotnou povahou budúcich udalostí. Z tých dôvodov obhajuje jedinečnú časovú štruktúru a jej ontologickú uniformitu, ktorá platí (na rozdiel od Aristotelovho predpokladu) „obidvomi smermi" – aj *ante factum*, aj *post factum*. Neskôr Diodorovu koncepciu preberajú stoici (s určitými modifikáciami, ktoré sa týkajú predovšetkým predpokladu *spojitého* času, namiesto Diodorovej časovej *diskrétnosti*).

2. Po stopách uchádzačov o argument *Lenivý*

Úvod

Sú dva druhy podôb argumentu *Lenivý* (AL – niekedy sa nazýva argument *Záhaľčivý* alebo *Nečinný*). P r v ý druh by patril k jeho *antickým* formám. D r u h ý – napodobňujúci niektoré, no nie všetky črty prvého – je spoločný skôr *moderným* formuláciam.

Oba druhy sú si podobné potiaľ, pokiaľ používajú rovnaké logické princípy a tiež tým, že spejú k dosiahnutiu rovnakého fatalistické záveru. Hoci sa zdá, že by mali mať rovnaké, alebo takmer rovnaké základné jadro, je medzi nimi mnoho rozdielov. Hlavný dôvod spočíva v tom, že nejestvujú jedinečné, štandardné alebo nepochybné *zdroje*, ktoré by mohli predstavovať dostatočne pevné základy pre akékoľvek ďalšie historicky oprávnene interpretácie.

Dnes mnohí autori obhajujú alebo popierajú záver tohto historického argumentu bez toho, aby vôbec zohľadňovali jeho podstatné vlastnosti a historický rozmer. Podľa súčasných prístupov sú pre argument rozhodujúce jeho logická forma a motivácia oprieť fatalistické závery o logické základy.[220] Zdá sa, že ani jeho *logická štruktúra* nie je presvedčivo jasná, aby mohol byť interpretovaný jedinečným spôsobom, ani *koncepcia fatalizmu* načrtnutá v jeho pozadí nie je všeobecne prijateľná pre sporiace sa strany zapojené v diskusii. Odlišnosti medzi interpretáciami nie sú len v prístupe k argumentu a v spôsobe jeho rekonštrukcie. Ich pôvod spočíva v nedostatočnej zhode týkajúcej sa otázky jeho účelu: Čo je pôvodný zámer argumentu? Preto budeme zohľadňovať rozdiel medzi dvoma druhmi otázok: „Aké je správne riešenie AL?“ a „Aké riešenia navrhovali zúčastnení v diskusii?“

O argumente sa často hovorí ako o „štandardnom argumente” v prospech fatalizmu a používa sa tiež v diskusiách o slobodnej vôli a determinizme

[220] Niektoré reflexie istých súčasných podôb nájdeme v Buller [1995].

(zvlášť tzv. „logickom determinizme“), teologickom fatalizme, atď.[221] V tejto práci sa však nepokúsime dať nejaké rivalitné riešenie AL, no skôr reflektujeme na historické a filozofické druhy nezanedbateľných fatalistických hypotéz, ktoré by mohli byť relevantné pre nasledujúce prístupy k AL a navyše by mohli byť nápomocné pre ďalšie spresnenie jeho možných riešení.

Existujú rôzne antické chápania fatalizmu a nie všetky sa viažu so záhaľčivosťou, ktorú môžeme nájsť v závere argumentu. Myslíme si, že AL pochádza *zo širšej skupiny antických argumentov* založených na *princípe bivalencie*. Väčšina z nich (ak nie aj všetky, ako sa zdá) pochádza z megarskej *kuchyne* – pravdepodobne z kruhu okolo Diodora. Okrem značnej podobnosti v tom, ako sú predstavené v zdrojoch, v interpretáciach a podľa zložiek logickej štruktúry, tieto argumenty sa často viditeľne odlišujú – tým, že neskoršie boli použité s rôznym účelom vo filozofických debatách a na rozličných stranách v častých konfrontáciach medzi školami.

Zdroje

Je známych viacero historických prameňov AL, ako aj niektorých podobných alebo príbuzných argumentov. Priekopnícku formu argumentu môžeme nájsť v Aristotelovom *de int.* 18b26 – 33.

> Tieto a ďalšie *divné* dôsledky [kurz. VM] by vyplývali, ak by pre každé tvrdenie a popieranie (či sa vypovedá všeobecné o všeobecnom, alebo jednotlivom) bolo nevyhnutné, že jeden z protikladov je pravdivý, druhý nepravdivý a že nič sa nedeje náhodou, ale všetko nevyhnutne. Potom by nebolo potrebné rozhodovať sa alebo sa snažiť, uvažovať, že ak urobíme niečo, stane sa toto, no ak to neurobíme, nestane sa to.

Toto je najstaršia dochovaná forma AL. Čiastočne nám môže pripomínať (zámerne či nie), tzv. *Menónov paradox* (Plat. *Meno,* 80e – 81e), ktorý vedie k *lenivému správaniu*.[222]

> (80e) Vidíš, s jakou to přicházíš eristickou myšlenkou, že prý člověku nelze

---

[221] Napriek tomu môžeme v súčasnej literatúre nájsť viacero *odlišných* formulácií takzvaného „štandardného“ argumentu.

[222] *Pozri,* Calvert [1974], Moline [1969], Weiss [2001], Welbourne [1986]

hledat, ani co zná, ani co nezná? Vždyť by nehledal, ani co zná – neboť to zná, a takovému není třeba hledání – ani co nezná – vždyť ani nezná, co by hledal... (81d) Nesmí se tedy věřit té eristické myšlence; neboť ta by nás udělala lenivými... [Novotný].

Aristoteles a jeho komentátori uvažovali, že sa o tom, čo je nevyhnutné, nerozhodujeme.[223] Inak povedané: Keby každý výrok dnes bol pravdivý, tak by sa ukázalo, že čokoľvek by sa niekto aj pokúsil urobiť, nič tým nezmení, pretože o všetkom je vopred rozhodnuté. Ak je fatalizmus úspešná koncepcia, tak nezostáva žiadne miesto pre slobodnú vôľu, pre znepokojenie z toho, čo bude, čo by sme urobili, alebo čo sme vôbec mohli urobiť. Argument ústi k *nečinnosti* alebo *márnosti*. Aristotelov príklad ukazuje takmer rovnaký spôsob uvažovania a totožný dôsledok záhaľčivosti charakteristický pre AL. Túto koncepciu kritizuje ako neprimeranú a neplatnú. Podľa jeho mienenia argument zlyháva: bivalencia nie je udržateľná pre propozície o budúcnosti. Keďže fatalizmus (predovšetkým ten zameraný na budúcnosť) nie je podložený a táto koncepcia zlyháva, tak (v protiklade k argumentu) dokážeme robiť rozhodnutia, konať slobodne a v dôsledku toho sme schopní zachovať zodpovednosť.

Asi najkomentovanejšiu a najznámejšiu formu argumentu spomedzi moderných aj antických filozofov uvádza Cicero.[224] Podáva dve verzie – jednu, ktorá sa zakladá na *osude* (**A**), druhu, ktorá vychádza z *nutnosti* (**B**). Dôvody pre uvádzanie dvoch verzií argumentu nevysvetľuje.

A) Existuje určitý argument, ktorý filozofi volajú argument *Lenivý*; ak by sme sa ním riadili, za celý život by sme nič neurobili. Zdôvodňujú to totiž nasledovne:

a) „Ak je ti súdené, že sa z tejto choroby vyliečiš, tak sa vyliečiš, či po lekára pošleš alebo nie;

b) podobne, ak ti je súdené, že sa z tejto choroby nevyliečiš, tak sa nevyliečiš, či po lekára pošleš alebo nie.

c) no jedno, alebo druhé ti je súdené,

[223] *Porov.* Arist. *de int.* 19a7-8; Alexander, *in de fato* xvi, 186.30 *ff.*; Ammon. *in int.* 148,32 *ff.*

[224] *Fat.*, xii, 28-29.

d) a teda nie je dôvod posielať po lekára.“

Toto je Cicerónova základná forma LA (a prvýkrát nesie názov *Lenivý*, *ignava ratio*.) Podľa neho má argument rovnaké vlastnosti, či sa odvolávame na výraz „osud” alebo na výrazy „nevyhnutnosť” a „pravda”.

B) Názov „lenivý“ alebo „nečinný” sa tomuto druhu argumentu pripisuje oprávnene, keďže by týmto zdôvodením zo života bola odstránená všetka činnosť. Totiž argument môžeme zmeniť – zachovávajúc rovnaké stanovisko – tak, že nepoužijeme výraz „osud“ – nasledovný spôsobom:

a) Ak bola odveká pravda, že sa vyliečiš z choroby, tak sa vyliečiš, či po lekára pošleš alebo nie; a podobne,

b) Ak bola odveká nepravda, že sa nevyliečiš z choroby, tak sa nevyliečiš, či po lekára pošleš alebo nie; a ostatné ako predtým.

Fráza „a ostatné ako predtým“ poukazuje na formu vety c) a d) z verzie **A** – na disjunktívnu propozíciu („jedna alebo druhá bola odveká pravda“) a na záver („nie je dôvod posielať po lekára“). Vo verzii **B** Cicerónovho textu sa výraz „osud” vynecháva a nahradzuje výrazom „pravda”, ktorý je začlenený do temporálneho kontextu („odveká pravda“).

Zdá sa, že Cicerónova formulácia oboch argumentov, bok po boku, má ukázať dve veci:

1) že záver argumentu je rovnaký tak pre *udalosti*, ako aj pre *propozície*, a

2) že záver argumentu je rovnaký, či v jeho premisách použijeme výraz „osud“, alebo máme na mysli jednoducho „pravdu“ („odvekú pravdu“ alebo „nevyhnutnosť“).

Cicero ako náš prameň nám neposkytuje explicitný zmysel disjunktívnej vety. Interpretácia zdroju sa dá len predpokladať, pretože možnosť „jedno alebo druhé“ sa dá čítať viacerými spôsobmi, to znamená: „odveká pravda“; jednoducho „pravdivá“; „nevyhnutná“; „osudová“ dopredu; alebo „predurčená“ vzhľadom na všetky alebo určité predchádzajúce činnosti. Zdá sa, že argument sa nikdy neviaže iba na problém fatalizmu, ale aj na širšie logické a metafyzické problémy týkajúce sa (okrem iných) pravdy, času a kauzality. Cicero o argumente hovorí v širšej dišpute, ktorá zahŕňa Chrysippovu odpoveď v spore s megarčanmi, akademikmi a Epikurom. Zdá sa, že argument bol prevzatý z nejakého stoického zdroja, možno od Chryssippa alebo Poseidónia.

Argument je na prvý pohľad neúplný. Takisto Cicerónov výklad a záver nie sú celkom zlučiteľné s požiadavkami konkluzívneho argumentu. **A**) sa uzatvára s tým, že argument sa volá *ignava ratio,* keďže „by týmto zdôvodením zo života bola odstránená všetka činnosť". Tento záver nie je v súlade s povahou argumentu, pretože všetko, čo sa v ňom o osude hovorí, zodpovedá len komplementárnemu páru „vyzdravieť/nevyzdravieť". V súlade s tým *naše vedľajšie aktivity* – podobne ako v Aristotelovej verzii – *predurčené nie sú*. Ďalej to, že si môžeme voliť medzi dvoma vylučujúcimi sa alternatívami, je v rozpore s Cicerónovým tvrdením, že by „zo života bola odstránená všetka činnosť". V jeho verzii je predurčený len predvídaný výsledok, no nie činnosť *rozhodovania sa* medzi dvoma možnosťami a *vykonania* jednej z nich. *Príležitosť* slobodne si voliť medzi náležitými činnosťami *máme* (zavolať lekára alebo nie), hoci bez súvisiaceho vplyvu na predurčený výsledok.

Je viacero možností, ako interpretovať argument tak, aby sme poznali dôvody jeho nevyváženosti. Jedným riešením je povedať, že argument zlyháva preto, lebo je nepodarene utvorený. To je v súlade s názormi aj Cicera aj Origena (*Cels*. 2. 20.) – je to sofistický a záludný argument. Názor pravdepodobne tiež pochádza z nejakého spoločného stoického zdroja. Presnejšie – ako povedal Diogenianus[225] – z druhej knihy Chrysippovho diela *O osude*.

Sofizmus a paralelný argument

Venujme chvíľku tomu, čo je *sofizmus* a čo *paralelný argument*. Podľa historických komentárov – vrátane Cicerónovho – tento argument patrí medzi *sofizmy*. Ammonios predstavuje tento *typ argumentu* ako a p ó r i u.[226] Čo mali antickí komentátori na mysli, keď AL označili ako sofizmus? Čo je to sofizmus? Podľa Bobzien [1998:193] musí sofizmus obsahovať nejakú chybu v usudzovaní. No o aký druh chyby ide? Vo svojich *Topikách* píše Aristoteles o sofizme nasledovne:

> Keď daný argument čosi dokazuje, no je to niečo, čo nemá nič spoločné so záverom, tak sa o ňom nič nedokáže; ak sa zdá, že takýto dôkaz obsahuje, tak pôjde o *sofizmus*, *nie dôkaz*... sofizmus je *sporné usudzovanie*... (162a15 – 16).

---

[225] Diog., *apud* Euseb. *praep. ev.* 6.8.25.

[226] Amm.*, in de int*. 131,20

O povahe takejto „chyby v usudzovaní“ sa môžeme poučiť aj zo Sexta. Hovorí nám o vlastnostiach sofizmu a tvrdí, že dialektika je nástroj na demaskovanie sofizmu, pretože odkrýva jeho zdanlivú presvedčivosť a spôsob jeho vyriešenia. Povedal[227]:

> Tvrdia (dialektici), že sofizmus je presvedčivý a záludný argument vedúci k prijatiu záveru, ktorý je
>
> buď *nepravdivý* alebo
>
> *podobný* čomusi nepravdivému alebo
>
> *nejasný* alebo
>
> nejakým *iným spôsobom* neprijateľný.

K týmto štyrom typom sofizmov uvádza Sextos príslušné príklady. V kapitole venovanej výlučne sofizmom nám však nezabúda pripomenúť, že „iní totiž tvrdia iné“.[228] Skutočný zmysel poslednej úvahy nepoznáme – či súvisí s jeho triedením sofizmov alebo ide o to, že platnosť či neplatnosť rovnakého argumentu sa dá obhájiť na iných základoch – metafyzických alebo len logických? O pár odsekov neskôr nás Sextos oboznamuje s tým, prečo je štúdium sofizmov obzvlášť dôležité pre výcvik v dialektike – pretože dialektika je veda zaoberajúca sa tým, „čo je pravdivé, nepravdivé, alebo nerozlíšené (ani jedno z dvoch).“[229] Táto disciplína nám umožňuje náležite a presne poznať argument a určiť, či je platný, neplatný, alebo nerozlíšený (v prípadoch, keď je nejednoznačný a *insolubilia*). Tento cieľ výcviku bol po dlhú dobu súčasťou stoickej vzdelávacej tradície. Vieme, že Chrysippos napísal dvadsaťjeden pojednaní (v štyridsiatich ôsmich knihách) o sofizmoch a mätúcich argumentoch.[230] Dialektika nie je iba o *utváraní platných* argumentov, ale tiež o *riešení chybných* argumentov. Detaily necháme bokom, no to, čo je – ako upozorňuje Sextos – nevyhnutné povedať o sofizmoch, sa týka *štruktúry* argumentu. Argument je vo všeobecnosti „pravdivý“, ak pravdivý záver vyplýva z pravdivých predpokladov. Pokračuje ďalej a rozoberá

---

[227] S.E. *ph* ii, 229 *ff.*

[228] S.E. *ph* ii, 235.

[229] S.E. *ph* ii, 247.

[230] D.L. vii, 195-198.

argumenty vzhľadom na *vzťahy medzi predpokladmi a záverom* a vzhľadom na platnosť, alebo neplatnosť *postupu usudzovania*. Charakteristika sofizmu sa nevyčerpá odvolaním sa na základný mechanizmus usudzovania vzhľadom na prvky argumentu. Pokračuje tým, že sofizmus „nevedie iba k nepravde, ale tiež k ďalším nezmyslom“ (*atopias*)[231] a že takýto argument nás môže prinútiť k súhlasu s niečím, čo je *nezmyselné*. Toto je okamih, keď iba na základe mechanického postupu analýzy nedokážeme zistiť, čo je na ňom nesprávne, pretože sa zdá byť dobre utvorený a „presvedčivý, no klamný“. V skratke, Sextovo stanovisko je také, že ak je v argumente niečo nesprávne, mal by byť považovaný za sofizmus a zaradený v súlade s vyššie uvedeným členením (hoci „iní totiž tvrdia iné“).

Origenes a Cicero sú našimi primárnymi zdrojmi argumentu a zdá sa, že sledovali spoločný zdroj, ako na to upozorňoval ešte Turnebus [1556]. Tieto dva zdroje úspešne porovnal Barnes [1988]. Text sa zdá byť takmer rovnaký: buď bol rovnaký ich spoločný zdroj, alebo Origenes prekladá Cicerónov text (čo je vysoko nepravdepodobné, pretože nemáme žiadne svedectvá, ktoré by naznačovali, že vôbec vedel po latinsky). Cicero nám neuvádza, prečo by argument mohol byť sofizmus (*captio*). Napriek tomu sa zdá, že chce nájsť vhodný latinský výraz pre grécke *sophisma*, keď tvrdí, že argumenty ako AL sú „generis captiones.“ Význam tohto výrazu, ktorý korešponduje zo sofizmom, môžeme u Ciceróna nájsť na viacerých miestach.[232] Pretože kvalifikácie oboch autorov sú takmer zhodné, skôr by sme prijali riešenie, že buď obaja čerpali z rovnakého zdroja alebo z rovnakej línie zdrojov (dokonca priamo od Chrysippa, ako to predpokladá Barnes). Cicero nám oznamuje, že *všetky tieto argumenty* „záludného druhu” (takže ich bolo viac) *môžu byť zamietnuté rovnakým spôsobom* – zavedením rozlíšenia medzi *jednoduchými* (*simplicia*, *res simplex*) a *spolupredurčenými* udalosťami (*confatalia*, *res copulata*).[233] Cicero vlastne svoj návrh prebral od Chrysippa, ktorého cituje v predchádzajúcich riadkoch. Takže Cicerónov zdroj pravdepodobne mohol obsahovať aj nejaký druh riešenia nášho problému.

---

[231] S.E. *ph* ii, 251; *porov.* iii, 240.

[232] Cic., *ac.* 2. 15. 46; *div.* 2, 17, 41; *atď.*

[233] Cic., *fat.* xiii,30.

Najpriezračnejší opis sofizmu je v Galenovi[234] a je do veľkej miery v súlade so Sextom nielen v vzhľadom na spôsob ich tvorby, ale tiež v ich účele – a to je učenie sa dialektickým zručnostiam pomocou riešenia sofizmov. Sofizmy „sa podobajú pravdivým argumentom" a z tohto dôvodu „sú sotva rozlíšiteľné pre tých, ktorí nemajú skúsenosť v narábaní s argumentami":

> Keďže... riešenie spočíva v preukázaní podobnosti medzi nepravdivým a pravdivým argumentom, niekto musí najprv porozumieť povahe pravdivých argumentov. Pretože ak sa stane natoľko skúsený v pravdivých argumentoch, že presne a rýchlo rozpozná ich povahu, už nebude preňho náročné rozpoznať tie, ktoré sú nepravdivé.

Na Galenovi nás zaujíma to, že zdôrazňuje nevyhnutnosť analyzovať dva podobné argumenty ako pár alebo ako tie *paralelné* – tzn. sofizmus vedľa príslušného správneho argumentu. Ale čo je to paralelný argument?

Aj Origenes porovnáva dva argumenty, AL a paralelný, alebo zrkadlový argument, ktorý obsahuje príklad s Láiom a Oidipom, prebratým od Euripida.[235] Vieme, že Chrysippos odpovedal v paralelnom argumente takto:

> Ak je dané, že splodíš deti, splodíš ich, či budeš mať pohlavný styk so ženou alebo nie. No ak je dané, že deti nesplodíš, tak to neurobíš, či budeš mať pohlavný styk so ženou alebo nie. Teraz, určite je dané buď to, že deti splodíš, alebo nie; preto je márne mať pohlavný styk so ženou.[236]

Podľa Cicieróna je Chrysippova interpretácia taká, že „mať pohlavný styk so ženou" a „splodiť deti" sú *prepojené* a *spolu-predurčené* („copulata enim res est et confatalis"). To znamená, že súdené je „*oboje* – Láios sa vyspí so svojou ženou *a* vďaka tomu počne Oidipa."[237] Inak povedané, pre zachytenie výsledku nemôžeme vynechať nevyhnutnú podmienku.

[234] Galen, *de animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione* 3,14-17, p. 49*sq*. De Boer, *transl*. Harkins, 1963.

[235] Euripides, *Phoenissae*, 18-20

[236] Orig. *Cels*. 2. 20.

[237] Cic. *fat.* 30. Ďalší príklad nájdeme v Diogenesianus, *apud Eusebius*, vi, 8 – boxer Hegesarchus, i keby ruky držal dole, zvíťazí v zápase bez akéhokoľvek škrabanca, keďže ho osud vyhlásil nedotknuteľným.

Origenes sa zdá byť informatívnejší zdroj než Cicero. Výslovne sa pokúša o odpoveď, pričom používa klasický stoický nástroj – zamietnutie zostrojením „paralely“ (porovnania, *parabolé*).[238] Takzvaný „paralelný argument” používa rovnaké premisy ako argument, ktorému čelí (*ti antiparaballetai*), no usiluje sa o presvedčivé vytvorenie nezmyselného záveru. Origenes – na inom mieste – porovnáva dve línie paralelných argumentov a pokúša sa vysvetliť, prečo je „rodičovský“ argument neplatný:

> Pretože *tak, ako v druhom prípade*, uskutočnenie pohlavného styku so ženou nie je tu márne, keďže splodiť dieťa je preňho – bez toho, aby styk prebehol – proste nemožnosťou; takisto *v prvom prípade*, ak sa má dosiahnuť úspešná liečba pomocou liečebného umenia, tak je zavolanie lekára nevyhnutné, a preto je nepravdivé povedať, že „povolať lekára je márne“.

Ak má Barnes o pôvodnosti Origenovho úryvku pravdu (že je prevzatý z Chrysippovho zdroja, v ktorom sa prípad analyzuje ako *sofizmus*), potom s rodičovskou zložkou *parabolé* treba rovnako zaobchádzať ako s druhom sofizmu. V paralelnom argumente vzorom je sofizmus, kým ďalší, zrkadlový argument, sa používa na odhalenie prvého. Náš argument je *sofizmus* a zároveň časť páru *paralelného argumentu*. Nie je na tom nič protirečivého. Paralelný argument by mal presvedčivejšie ukázať, že ten vedľajší argument je sofizmus.

Logika argumentu

Najjednoduchšiu logickú formu argumentu uvádza Bobzienová (1998:184; 186). Na prvý pohľad sa zdá byť nekontroverzná a presvedčivá. Uvádza ho v podobe *komplexnej konštruktívnej dilemy* – vo forme argumentu blízkeho stoikmi uprednostňovanému logickému štýlu.

a) Ak A, tak B.

b) Ak C, tak D.

c) Buď A alebo C

---

d) Teda buď B alebo D.

[238] S.E. *am* ix, 109; *porov.* 97; 134. *Porov*. Shofield [1983].

Zdá sa, že záver AL nie je v úplnom súlade s tým, čo skutočne povedal Cicero. Navrhnutý záver má disjunktívnu formu – „buď je súdené *p*, alebo je súdené $\neg p$“ – a je predstavený s distribúciou predikátu „súdený“ prevzatého z premís a) a b); nezhoduje sa s navrhnutým záverom AL v Cicerónovom texte, ktorý odráža *nečinnosť* – (v **A** verzii) – „nie je dôvod posielať po lekára”, alebo – (v **B** verzii) – „zo života by bola odstránená všetka činnosť“. Nezostáva nám nič iné než súhlasiť s Bobzienovou [1998:184], že je nevyhnutné doplniť *premosťovaciu premisu*, ktorá by spájala *márnosť* v závere s niektorou z premís, ak by argument vo svojej pôvodnej podobe bol založený na nejakej neexplicitnej premise (alebo aj premisách). Takto môžeme usúdiť buď to, že argument je *neúplný*, alebo že *navrhnutá úsudková forma nie je vhodná*, pretože na tejto úrovni sa záver nezdá byť výsledkom platného dosiahnutia záveru. Ak chýba nejaká premosťovacia premisa, musíme zmeniť stratégiu a argument analyzovať ako *entymému*, ako argument zo skrytou premisou. Základnú logickú štruktúru, ktorá by bola v súlade so zámerom jej tvorcu, bohužiaľ nepoznáme. Chrysippos sa mohol pokúsiť o zachytenie argumentu pomocou nástrojov, ktorými disponovali stoici a ktoré sa podobali ich uprednostňovanému štýlu. Pravdepodobne toto mala na mysli Bobzienová. No argument, ktorý podľa svojho dohadu preformulovala a upravila, stále zostáva očividne chybný.

Ďalšou poznámkou Bobzienovej o *forme úsudku* je, že forma prvých dvoch premís nekorešponduje ani s textovým zdrojom, ani so záverom. Podľa jej návrhu formy úsudku by záver mal byť: „vyliečiš sa, či povoláš lekára, alebo nie“, alebo „nevyliečiš sa, či povoláš lekára, alebo nie“. Avšak ani to nezachytáva zamýšľanú márnosť.

Tretia premisa Cicerónovej explicitnej **A**-verzie je rovnako problematická. „Jedno alebo druhé ti je súdené“ sa dá čítať dvoma spôsobmi:

1. „Je súdené $p \vee \neg p$.“
2. „Je súdené *p* alebo je súdené $\neg p$.“

No mali by sme mať na pamäti, že ani jedna z dvoch viet nie je striktne bivalentnej formy, akú uznávajú stoici. Premenné v A a C sa nechápu ako *exkluzívne* doplnkové atomárne propozície, ale skôr ako *inkluzívne*, resp. celkom odlišné propozície bez príbuznosti, pripravené tak, aby boli použité v horeuvedenej konštruktívnej dileme.

Atomárne propozície, alebo skôr zložky B a D z prvej a druhej premisy, sa prijímajú bez toho, aby sa výslovne odlíšila vylučujúca exkluzívna disjunkcia, ktorá je do oboch viet vložená a obidvom spoločná („či povoláš lekára alebo nie“). Aj tu sa atomárne zložky B a D berú ako nepríbuzné výrazy napriek tomu, že obsahujú totožné a vzájomne si odporujúce predikáty („vyliečiť sa“ a „nevyliečiť sa“).

Argument na prvý pohľad pôsobí, akoby bol určený pre formu úsudku stoickej komplexnej konštruktívnej dilemy a sčasti by sa dal čítať spôsobom Bobzienovej. No ak skúmame podrobnejšie Chrysippove poznámky k argumentu (uvedené v Cicerónovom *de fato*) a ak zohľadňujeme kontext debaty týkajúcej sa argumentu, tak sa tento názor zdá byť menej pravdepodobný.

Vráťme sa späť k Chrysippovmu komentáru. Zložky B a D premís a) a b) kritizuje ako neplatné, pretože ich antecedenty musia reprezentovať primerané podmienky korešpondujúce ich konzekventom. *Spolupredurčené* veci (*confatalia* alebo *spojené/prepojené* veci) sa odlišujú od predurčených *jednoduchých* vecí (*simplicia*). Jednoduchá predurčená vec je takisto nevyhnutná, ak reprezentuje „vnútorné“ dispozície konkrétnej veci. Napríklad *„Sokrates zomrie“* je pravda, pretože reprezentuje Sokratove „vnútorné“ dispozície – keďže on je človek a ľudia sú smrteľní. Ale vo vete *„Sokrates zomrie v mori“* smrť v mori už nie je jeho vnútornou dispozíciou. Potenciálne, mohol by umrieť rôznymi spôsobmi. Aby bola táto veta pravdivá, Sokrates musí byť *prepojený* alebo spojený s nejakými vonkajšími a tiež nevyhnutnými antecedentnými okolnosťami, ktoré zabezpečujú jeho zomretie v mori. Podmieňovacia veta musí byť utvorená s antecedentnou podmienkou, ktorá by sa odvolávala buď na vnútornú alebo vonkajšiu *nevyhnutnú* podmienku.[239] Chrysippov komentár tu nemieri proti *kauzálnej determinácii,* ktorá bola argumentom pôvodne mienená, ale – ako sa zdá – proti *márnosti*. To je tiež v súlade s Origenovým pozorovaním, i keď

[239] Ammonios (*in int.* 149,1-3) podáva nasledujúci príklad v súvislosti s Aristotelovou verziou AL: „Inak, keby sme chceli doplávať z Egyptu do Atén, nepotrebovali by sme sa spustiť do prístavu, pohľadať loď alebo uložiť batožinu. Vlastne, keby sme nevykonali žiadnu z týchto vecí, je pre nás nevyhnutné doplávať do Atén.“

Diogenianovým prianím je zdôrazniť skôr údajnú voľbu, v ktorej by sa rozhodnutie konateľa bralo ako príčina[240] – čo by korešpondovalo s tzv. „determinizmom konateľa“ (*agent determinism*).

Chrysippova zmienka nás posúva na druhú stranu AL arény. Zaujímavé je, že i) nekritizuje ani tvrdenie o osude alebo ii) záver o lenivosti, či iii) disjunktívny antecedent v premisách a) a b) a dokonca nekritizuje ani iv) propozíciu v premise c). Ústredným predmetom jeho kritiky je *povaha implikácie* v premisách a) a b), ktorú nie je ochotný konceptuálne prijať. Komentátori AL súhlasia, že Chrysippovo riešenie je úspešnou kritikou AL.[241] Myšlienka je nasledujúca: *predurčený* výsledok vyžaduje splnenie *nevyhnutných* podmienok. No čo by sa stalo, ak by sme urobili úpravy, ktoré sú, podľa Chrysippových kritikov, primerané a tento výsledok použili ako návrh opravy argumentu? Poďme to vyskúšať.

Vezmime si prvú premisu. Znela by (buď s jednoduchým disjunktívnym predpokladom alebo aj inkluzívnym – na tom, zdá sa, nemusí záležať): „Ak je ti súdené, že sa z tejto choroby vyliečiš, tak sa vyliečiš, pokiaľ zavoláš lekára *alebo* ak požiješ nejaké lieky.“ Je okamžite jasné, že žiadna zo spolu-predurčených podmienok – aj keby boli nevyhnutné – nie je dostatočne silná na to, aby vyliečenie zaručovala v uvedených alternatívnych prípadoch. Vo vyzdravení by mohli mať úlohu nevyhnutných podmienok, no žiadna z uvedených podmienok nie je pre vyzdravenie aj *dostatočná*. Pacienta nemusí uzdraviť žiadny z krokov (ak má smrteľnú chorobu, napríklad). Pozrime sa na ďalší z paralelných príkladov. Rovnako, v Origenovom príklade, ani „mať pohlavný styk so ženou“ nie je dostatočnou podmienkou na splodenie dieťaťa. Komentátori, spolu s Chrysippom, z ktorých všetci uznávali takmer rovnaké základné princípy, tento fakt akoby prehliadli.

Proti komu vzniesol Chrysippos paralelný argument? Kto by súhlasil s jeho pôvodnou formou? Môžeme to iba hádať, aj keď kandidátov nie je veľa. Preskúmajme to podrobnejšie. Ak sa bližšie prizrieme na premisy, všetky by

[240] Diogen. *apud.* Euseb. *Praep. ev.* 6.8.34-5.

[241] Je uvedené na niektorých miestach Cicerónom, Origenom, Diogenianom; Seneca, *nat. quest.* ii, 37-38; Nemesius, XXXV, 51; Calcidius, *in Tim.* clxv. 203.15f.; Ammon. *in int.* 149,1-3.

sme mohli vyložiť ako *teorémy*. Myšlienka čítať premisy a) a b) ako teorémy nie je nová a môžeme ju nájsť v Dummettovej [1964] modernej verzii fatalistického argumentu. Obe tieto premisy majú formu rozšírenej verzie paradoxu materiálnej implikácie. Tretia premisa alebo c) sa tiež pozdáva ako teoréma a môžeme na ňu nazerať ako na *zákon vylúčenia tretieho*. Ak je to tak, potom má úmysel tvorcu argumentu veľmi blízko k prístupu *logického fatalizmu* a k cieľu *dokázať fatalizmus* na číro *logických základoch*. Záver argumentu má napriek tomu ten istý nedostatok, ktorý sme zmienili vyššie. Nevyplýva z premís. Z týchto premís nevyplýva márnosť a v tejto podobe by išlo o zrejmý sofizmus.

Ak ho formulujeme v zmysle paradoxu materiálnej implikácie, dve premisy a) a b), by mali nasledovnú formu:

a) $p \to ((q \vee \neg q) \to p)$ a

b) $\neg p \to ((q \vee \neg q) \to \neg p)$.

Tieto premisy sú navyše v Cicerónovej **A**-verzii argumentu uvedené s „je súdené“, kým v **B**-verzii „je odveká pravda“. V **A**-verzii máme niečo ako

a) $Fp \to ((q \vee \neg q) \to p)$ a

b) $F\neg p \to ((q \vee \neg q) \to \neg p)$.

Ak ako imanentný princíp uplatníme to, že „je odveká pravda“ uvádza „nevyhnutnosť“, tak v Cicerónovej **B**-verzii získame tieto výrazy:

a) $\Box p \to ((q \vee \neg q) \to p)$ a

b) $\Box\neg p \to ((q \vee \neg q) \to \neg p)$.

Tretia premisa nám možno pripomína zákon vylúčenia tretieho, no nie je celkom identická, pretože je uvedená s modálnym prefixom „je súdené“. V **A**-verzii by to mohlo byť buď $F(p \vee \neg p)$, alebo $Fp \vee F\neg p$. **B**-verziu premisy c) môžeme čítať podľa analógii buď ako $\Box(p \vee \neg p)$ alebo $\Box p \vee \Box\neg p$. Dilemu obklopujúcu predpoklad premisy c) by mohol vyriešiť vhľad do výrazov a) a b) a ich antecedentov s prefixami; a z tohto dôvodu by bolo vhodnejšie disjunkciu vety c) čítať podobne ako disjunkciu medzi dvomi antecedentami a) a b).

V oboch Cicerónových verziách majú premisy a) a b) jednu spoločnú zvláštnosť. Tvrdia, že i keď je niečo súdené (alebo „odveká pravda“,

„nevyhnutné“), tak ešte stále máme moc vykonať jeden z dvoch vzájomne sa vylučujúcich činov iného druhu predtým, ako predurčená udalosť nastane. To je celkom špecifické porozumenie fatalizmu, ktoré logickej forme fatalizmu, bežne pripisovanej AL, nezodpovedá úplne. Nečinnosť a márnosť zo záveru je tretia z možností, ktorá sa dá zvoliť v takto chápanom fatalizme. Aj keď to nie je v súlade s *logickým fatalizmom*, existujú aj iné fatalistické koncepcie, ktorým neprekáža dať spolu obe vety s takzvanou voľbou márnosti.

Teraz sa vydáme na púť po rôznych koncepciách fatalizmu, pokúsime sa porozumieť im a naznačiť možných kandidátov, ktorí by prijali takúto interpretáciu fatalizmu. Pokiaľ ide o metafyzické princípy, existujú historickí kandidáti, ktorí by súhlasili s takýmto čítaním viet a) a b) a so záverom AL.

Mnoho tvárí fatalizmu

Našim zámerom je ukázať dve veci: čo by sme v prvom rade mohli považovať za skutočnú koncepciu fatalizmu v argumente *Lenivý* a komu takýto fatalistický argument bol určený? Na tento účelom je nevyhnutné najprv stanoviť, čo je alebo čo by mohol byť fatalizmus, zvlášť ten jeho druh, ktorý stojí v pozadí AL. Pre zjednodušenie sa pokúsime o logické ilustrácie ktoré, dúfame, budú mať dostatočne prehľadnú formu.

Moderné interpretácie fatalizmu

Je ťažké o nejakej fatalistickej formulácii povedať, že je štandardná alebo klasická. Ľahko môžeme nájsť mnoho formulácií a konceptov. Niektoré rozdiely medzi nimi sú nepatrné, iné výrazné, niektoré sú pravdepodobne z filozofického hľadiska nedôležité. Tu však nie je našou motiváciou odhadnúť konzistenciu interpretácií fatalizmu, ale ukázať niektoré dôležité črty týchto koncepcií a odhaliť, čo sa zdá byť ich hlavnou charakteristikou uplatniteľnou na LA.

Nie je prekvapujúce, že fatalizmus sa takmer vždy prirovnával k determinizmu, pretože akoby medzi nimi – z historického hľadiska – nie vždy bola prítomna transparentná demarkačná línia. Štandardná formulácia fatalizmu, ktorú môžeme nájsť v literatúre, obyčajne ako jeho hlavnú a tú

minimálnu charakteristiku zdôrazňuje neodvolateľnosť s ohľadom na fyzikálnu stránku jeho výkladu: ak sú udalosti predurčené, potom sú neodvolateľné (a, ako sa zdá, *vice versa*). No takto slabo vybavená koncepcia – iba s pojmom neodvolateľnosti a ničím viac – nám veľa toho nehovorí. Na základe tejto skromnej formulácie fatalizmu nemáme pre tvrdenie o neodvolateľnosti udalostí alebo o tom, ako by také mohli byť, žiadny podklad. Táto jednoduchá formulácia nám neponúka žiadnu ďalšiu stopu na podporu jeho udržateľnosti. Ona iba považuje za samozrejmosť to, že udalosti sú neodvolateľné a nič viac. Tento jednoduchý druh fatalizmu nám navyše nehovorí nič o neodvolateľnosti takých udalostí, ktoré nás aktuálne zaujímajú. Pre túto úlohu by sme vyžadovali ďalšie upresnenia. No najjednoduchšiu formuláciu fatalizmu, pre ktorý je príznačná iba neodvolateľnosť, akékoľvek rozšírenie komplikuje. Pretože keď niekto hovorí o neodvolateľnosti budúcich udalostí, nepriamo sa stavia pred ďalšie otázky týkajúce sa možných vlastností fatalizmu: čo zabezpečuje poznanie budúcich udalostí?; aký je štatút budúcej pravdy a aktuálnej pravdivosti predikcií?; ktoré sú to sily a podmienky, v dôsledku ktorých sú budúce udalosti neodvolateľné?; na čom sa zakladá schopnosť riadiť alebo predvídať budúce udalosti?; ktoré sú to podmienky zaručujúce neodvolateľnosť?; a tak ďalej. Ako neskôr uvidíme, nie všetky koncepcie fatalizmu vykladajú neodvolateľnosť rovnako. Odlišnost sú značné.

Pozrime sa bližšie na hlavné rozdiely medzi determinizmom a fatalizmom. Odlišujú sa? A v čom? Zopakujme známy fakt, že ani determinizmus nie je jediná koncepcia a zvyčajne sa viaže na škálu vlastností: kauzálna dosiahnuteľnosť, zákony alebo regularity (všeobecnosti určitého druhu), nevyhnutnosť, predchádzajúce príčiny, teleologické riadenie, predikčná poznateľnosť a podobne.[242] Niekedy sa viaže s prediktivitou, ale niekedy ani nie, v závislosti od výkladu a povahy príčin. Najjednoduchšia, *minimálna formulácia determinizmu,* je tvrdenie, že všetko má svoju príčinu alebo že všetko, čo sa deje, je určené predchádzajúcou príčinou. Táto formulácia – podopieraná pojmami príčiny a kauzality – je známa ako *kauzálny determinizmus*. Dlhý čas sa predkladal ako základ vedeckého poznania.

[242] O niektorých interpretáciach logického determinizmu, *pozri* Šebela [2010]; o vzťahu determinizmu a modalít, *pozri* Prelević [2017].

Vo svojom klasickom texte venovanom problému, v kapitole s názvom *The Lawlessness of Fatalism*, sa Bunge [1959:101 – 2] drží vyššie citovanej skromnej formulácie, podľa ktorej fatalizmus charakterizuje *neodvolateľnosť*. On kritizuje Emersonov [1860] postoj – podľa ktorého je „kniha Prírody knihou Osudu“ – ako omyl, keďže fatalizmus je nekauzálny princíp, odlišný od *kauzálneho determinizmu* a *vedeckého determinizmu*, pomocou ktorých sa „kniha prírody“ dá čítať alebo pochopiť. V pokuse formulovať koncepciu vedeckého determinizmu (na jednej strane dostatočne pružnú, aby pokryla nové formy determinácie, na druhej strane natoľko presnú, aby vylúčila neverifikovateľné a iracionálne predstavy) vníma *vedecký determinizmus* ako menej ontologicky záväzný, ktorý by mohol pokrývať štatistické a iné formy determinácie. Na rozdiel od Emersonovho Bungeho opis fatalizmu skôr pripomína dramatický výjav než vážnu metafyzickú koncepciu. Fatalizmus sa podľa neho týka neodvolateľnosti a v pozadí tejto „triedy doktrín“ vidí nenaturalistickú vieru v nejakú nadprirodzenú, vonkajšiu silu, schopnú zriadiť a zaistiť beh vecí v tomto svete, silu, ktorá veci posúva vpred ich neodvratnému koncu. Bungeho klasický výjav sa zakladá na určitých dodatočných predpokladoch, týkajúcich sa povahy takejto sily. V protiklade k vedeckému determinizmu je sila vládnuca osudu nepredvídateľná, nekontrolovateľná a nepriamo riadi veci princípmi, ktoré presahujú naše chápanie. V skratke, podľa Bungeho fatalizmus nie je kauzálny a jeho neodvolateľnosť je iba výsledkom romantickej predstavy neprirodzenej alebo nadprirodzenej transcendentnej a nepriamej sily nevyhnutnosti. Fatalistické vysvetlenie je iba *simuláciou* explanačného postupu a má veľmi ďaleko od oboch, vedeckého a dokonca kauzálneho vyobrazenia determinácie.

Wilson [1995:70-2] interpretuje fatalizmus takmer v Bungovom zmysle, tvrdiac, že fatalizmus je kauzálne nespojitý. Ak je budúcnosť neodvolateľná (a nie je antecedentne závislá), tak je všetko pripravené na „lenivosť“. Zastáva názor, že v tejto podobe

> ľudská snaha, ľudská múdrosť, ľudské zručnosti, dokonca aj ľudská hlúposť nie sú s budúcnosťou kauzálne prepojené. Nastane rovnaká budúcnosť... bez ohľadu na to, čo my ľudia vieme, alebo nevieme, o čo sa usilujeme, alebo čomu sa vyhýbame.

Odlišnosť dvoch koncepcií vidí týmto spôsobom:

> fatalista hlási kauzálnu nespojitosť medzi prítomnými činmi a budúcim svetom, kým nefatalistický determinista hlási kauzálnu spojitosť rovnako tu, ako kdekoľvek inde.

V tejto Wilsonovej interpretácii je druh fatalizmu požadujúci kauzálnu nespojitosť a nevšímajúci si antecedentne podmienky v protiklade s danou formuláciou determinizmu. *Nespojitý fatalizmus* nemá mnoho spoločného s (kauzálnym) determinizmom, ani by determinizmom nemal byť obsiahnutý.

V kapitole s názvom *The Fallacious Identification of Determinism with Fatalism* zdieľa Grünbaum [1971:302] niektoré Bungeho a Wilsonove názory, keď hovorí, že „fatalizmus je desivo zaostalá, predvedecká doktrína, podľa ktorej bude výsledok – bez ohľadu na naše konanie – v každej situácii rovnaký, nedotknutý naším úsilím“. To, že sa determinizmus odvoláva na antecedentné podmienky (v prípade vedeckého determinizmu ešte aj na prírodné zákony), kým fatalizmus sa hlási iba k *neodvolateľnosti* (bez ďalšieho odkazovania na antecedenty a zákony), znamená, že sa tieto dve koncepcie – aj v tejto interpretácii – odlišujú. No akceptácia vhodnosti týchto dvoch formulácií neznamená, že sa nevyhnutne vzájomne vylučujú. Podľa Grünbauma, ak je determinizmus pravdivý, tak je pravdivý aj fatalizmus. Fatalizmus môžeme vnímať ako dôsledok determinizmu, pretože ten ho v sebe zahŕňa. No nie *vice versa*: to, že je všetko neodvolateľné, ešte neznamená, že všetko, čo sa stalo, má splnenú antecedentnú podmienku. No čokoľvek je nevyhnutné, je aj neodvolateľné. Tieto dve koncepcie nie sú totožné, ale silne príbuzné a veľmi podobné.

Od predchádzajúcej pozície nemá ďaleko S. Langerová [1936:474;478]. Pri premýšľaní o Jamesovej „dileme determinizmu“ [James,1884/1907] spája fatalizmus s determinizmom a hovorí, že moderný „vedecký fatalizmus“ (pojem, s ktorým sa neskôr v inom zmysle stretneme u Bungeho) je „predpoklad, že pre každý fakt existuje teoreticky poznateľný súbor príčin“ a že doktrína determinizmu je vo svojej filozofickej forme „modernou podobou viery v osud“. Posudzuje antický pojem neodvolateľnosti a rozoznáva jeho modernú deriváciu v pojmoch nevyhnutnosti, príčiny a univerzality zákona, ako aj v predpoklade, že je budúcnosť, rovnako ako

minulosť, nevyhnutná a v určitom zmysle neodvolateľná. Každý, kto pozná *príčiny* a *univerzálne zákony*, by mohol odvodiť pravdivú vetu o budúcnosti.[243] Mohol by usúdiť na budúci (a neodvolateľný) stav vecí. Možnosť takéhoto poznania Langerová rozhodne odmieta nielen preto, lebo konania osôb sú prakticky nepredvídateľné (keďže je nemožné zozbierať príčiny tak ohromnej zložitosti a rôznosti), no tiež preto, lebo „všetky príčiny činu" – predtým, než k samému konaniu došlo – utvárajú „nelegitímnu totalitu", v zmysle Russellových a Whiteheadových *Principia.* Napriek tomu, podľa Langerovej, logický základ povahy vzťahu determinizmu a fatalizmu sa zdá naďalej otvorený.

Zmienili sme iba niektoré z mnohých moderných interpretácií vzťahu medzi dvoma koncepciami – fatalizmom a determinizmom. No tieto interpretácie nám neposkytli presnejší a širší vhľad do problému. Mohli by sme uviesť aj ďalších moderných autorov a formulácie v tejto línii uvažovania – je ich mnoho – no záver nebude podstatne odlišný, a čo je pre nás dôležité, ani jasnejší. Fatalizmus je pre hore uvedených autorov v každom ohľade čudná, nemožná, nesúdržná a nevítaná doktrína a súhlasíme, že z dnešného hľadiska by takýto nespojitý fatalizmus bol celkom výstrednou teóriou. Vo všeobecnosti tieto stanoviská súhlasia v tom, že determinizmus je naviazaný na pojmy príčiny a kauzality (a určitého druhu všeobecnosti), kým fatalizmus na pojem neodvolateľnosti a – v niektorých prípadoch – nespojitosti a zvláštnosti (nevšeobecnosti). Navyše, keďže determinizmus a fatalizmus sa nezriedka chápu ako podobné a previazané koncepcie,[244] pojmu neodvolateľnosti by sa mohlo rozumieť – v niektorých prípadoch a zneniach – tak, že je dosiahnuteľný z pojmu nevyhnutnosti. Tento prehľad iste nie je nič viac než náčrt. Musíme si byť vedomí, že z dôvodu konceptuálneho zmätku (popretkávaná kauzalita a okolnosti bez príčiny,

---

[243] Existencia príčin (vlastne kauzálnej väzby) a univerzálnych zákonov vedie k ďalšej koncepcii, k *nomickému determinizmu* (často uvádzanom aj ako nomologický determinizmus), ktorý v sebe zahŕňa *kauzálny determinizmus*.

[244] O niektorých moderných argumentoch, ktoré sa zakladajú na deterministických predpokladoch, pozri, Marínová [2013].

všeobecnosť a zvláštnosť atď.) zostávajú presné znenie a moderné porozumenie fatalizmu otvorenými otázkami.[245]

Pretože sme vyššie spomínaný zmätok mohli nájsť vo väčšine moderných interpretácií argumentu *Lenivý*, rozhodli sme sa zostaviť stručný zoznam historických, predovšetkým antických koncepcií fatalizmu a skúsili sme nájsť možných vhodných uchádzačov, ktorých pôvodní obhajcovia bránili v diskusiách. Ak to bolo možné, pokúsili sme sa tiež zodpovedať otázku ich totožnosti. Bokom necháme zhodnotenie metafyzickej konzistencie týchto koncepcií. Naším prianím je iba zvoliť najlepších uchádzačov, ktorí zodpovedajú historickým a konceptuálnym nárokom argumentu. Ako sa zdá, vo vyššie uvedených „moderných" interpretáciách fatalizmu zatiaľ nie je nič, po čom pátrame.

Okrem toho, povieme to dopredu, názvy koncepcií a ich obsah nezodpovedajú niekedy rovnakým veciam. Pokúsime sa to ujasniť, keď to bude možné.

Fatalizmus ako logický determinizmus

Jordan je presvedčený [1963:1], že „striktný determinizmus" je dôsledkom *princípu bivalencie*, spolu s ďalšími dvoma predpokladmi: jedným z nich je *korešpondenčná teória pravdy*, kým druhým je *predpoklad o bezčasovom charaktere pravdy*. Podobnú formulácia takejto koncepcie nedávno [1996:2] predložil Woleński: „Názor, podľa ktorého *klasická logika* implikuje *radikálny determinizmus*, sa volá *logický determinizmus*." *Radikálny determinizmus* stotožňuje s *fatalizmom*. Keď k *princípu bivalencie* pridáme *princíp kauzality*, tak dostaneme *radikálny determinizmus* (resp. *fatalizmus*). Jordan a Woleński iba zopakovali slová Schlicka [1931], Waismanna [1956] a raného Łukasiewicza (z jeho článku „O determinizme", [1970]). Podľa nich by logická implikácia, spolu s predpokladom korešpondenčnej teórie pravdy, mohla v určitom zmysle obsiahnuť a vyjadriť *princíp kauzality*. Aj Łukasiewicz si myslí, že *logický determinizmus* je koncepcia, v ktorej logika odkrýva ontologickú štruktúru skutočnosti. Avšak v skutočnosti v mnohých ohľadoch vyjadruje a opakuje antické koncepcie. Je všeobecným názorom,

[245] O klasifikácii jednotlivých koncepcií determinizmu a fatalizmu a ich prepojenosti *pozri* Marko [2017].

že neposkytol dodatočné pojmové a terminologické rozlíšenia logického determinizmu a (logického) fatalizmu. Od tých čias sa zdá, že v literatúre predstavujú tú istú koncepciu. Logický pojem nevyhnutnosti sa tu plne zhoduje s fatalistickým pojmom osudu a neodvolateľnosti, kým pojem príčiny a povaha kauzality by sa mohli interpretovať (zhruba povedané) pomocou pojmov uskutočnenej antecedentnej podmienky a implikácie. Pri formulácii tejto koncepcie má Łukasiewicz na mysli filozofiu stoikov – predovšetkým ich teórie logiky a fyziky. Ako je známe, ich koncepciu podrobil širokej kritike zo zdanlivo rovnakej pozície ako Aristoteles.[246] Neskôr, v dôsledku svojho presvedčenia o odlišnosti princípu bivalencie a zákona vylúčenia tretieho, zaviedol trojhodnotové logické systémy.

Taylorov [1962] „štandardný" argument v prospech fatalizmu sa zakladá na rovnakom porozumení fatalizmu ako logickému determinizmu – ktoré sme našli u autorov vyššie – a na niečom, čo ostatní nevyslovene predpokladajú: ide o interpretáciu povahy času, ktorý je vo svojom charaktere podstatne *symetrický*. Také koncepcie a tie isté východiskové predpoklady inšpirovali väčšinu moderných vykladačov argumentu *Lenivý* ako sú Ryle, Dummett a Gould a neskôr Stalnaker, Shield, Irwin a iný. Väčšinou sa k problému stavajú ako odporcova a kritici tejto koncepcie a pri interpretácii (logického) fatalizmu a logického determinizmu nie vždy súhlasia s niektorými predpokladmi. No takmer všetci sa zhodujú, že ak sa vhodne uplatnia logické princípy, tak „striktný", alebo „radikálny" determinizmus (resp. logický fatalizmus) je myšlienka dokázateľná, alebo zvyčajne dokazovaná (iba, alebo vo veľkej miere) na logických základoch.

Logický fatalizmus alebo logický determinizmus v tomto zmysle nie je v primeranom súlade s dvoma kľúčovými premisami AL. Dve vety, obsahujúce vsunutú disjunkciu, odkazujú na možnosť slobodného rozhodnutia medzi dvoma nezlučiteľnými konaniami: „buď to urobíš, alebo neurobíš". To znamená, že predsa existuje otvorená možnosť urobiť ktorúkoľvek z dvoch možností. Logický fatalizmus – ak všetky možné svety redukuje na ten skutočný a pritom je čas symetrický – by takúto možnosť nepripúšťal. Zaujímavé je, že antickí kritici túto možnosť rozhodnutia úplne tolerovali a

[246] *Pozri* tu, kapitola 1. *O Aristotelových námorných bitkách.*

kritizovali iné stránky argumentu. Je ťažké predpokladať, že nikto nepostrehol protirečivosť tejto časti argumentu – ani stoici, ani Cicero, ani ich a Aristotelovi komentátori. Nenachádzame žiadne také stopy v neskorších zdrojoch peripatetikov alebo neskorých stredoplatonikov ani u novoplatonikov. Pre nás to znamená len toľko, že ak je v pozadí argumentu nejaký špeciálny druh predpokladu alebo porozumenie fatalizmu, tak táto možnosť bola tolerovaná zámerne. Ak tieto predpoklady prevezmeme zo základov moderného *logického fatalizmu*, tak je argument jasne nekonzistentný, pretože kľúčové premisy tvrdia niečo, čo protirečí predpokladom radikálneho, striktného alebo logického determinizmu. Tieto koncepcie nepripúšťajú možnosť správania, ktoré by mohla zachytiť alebo znázorniť vylučujúca disjunkcia, ako ani možnosť slobodne voliť medzi vylučujúcimi sa alternatívami. Musíme teda pristúpiť k fatalizmu iného druhu.

Antické teórie fatalizmu

Povedali sme, že fatalizmus má mnoho tvárí. Pokúsime sa uviesť určité rozlíšenia v antických formách argumentu a – v snahe nájsť vhodného uchádzača o predpoklady AL – pripísať im príslušné názvy: tzn. vytvoriť voľné pole predpokladom *lenivosti* alebo *márnosti* zahrnutých v závere argumentu.

V predchádzajúcej časti sme načrtli povahu logického determinizmu (teda logického fatalizmu). Ďalej ho budeme volať ú p l n ý f a t a l i z m u s. Hoci má dnes tento druh fatalizmu mnoho mien, jeho spoločnou a najpodstatnejšou črtou je, že propozície majú – s ohľadom na čas – fixnú a nepretržitú hodnotu. Nejestvujú žiadne medzery v ich aplikabilite vzhľadom na okamih času, ktorý zaberá nejaká opísaná udalosť, ani na nejaké iné okolnosti, konceptuálne či hypotetické. To v zásade nie je Bungeho kauzálne nezmyselný, nepredvídateľný fatalizmus, ani Wilsonov „nespojitý fatalizmus“.

Na prvý pohľad môže nasledujúci prístup vyzerať ako mystifikácia. Tieto teórie totiž môžu pôsobiť zvláštne a z dnešného hľadiska sotva prijateľne a zastaralo. No, na druhej strane, tento prístup je v súlade s naším úmyslom nájsť vhodnejší antický kľúč ku skutočnej podobe predpokladov AL. Úplný fatalizmus nie je vhodným predpokladom AL a – rovnako vzhľadom na jeho

súčasnú podobu – ani nikdy nebol. V opačnom prípade by ho kritici AL ľahko rozpoznali a pravdepodobne by sa nezdržali vyslovenia vlastných pripomienok. To je dôvod, prečo sa pozrieme na iné dostupné historické riešenia interpretácie AL.

Fatalizmus minulosti

Hoci bol Aristoteles odporcom spôsobu uvažovania, ktoré nachádzame v AL, v jeho prácach (v *phys.* a zvlášť *de int.* cap. 9.) môžeme nájsť stopy po teórii fixných pravdivostných hodnôt viet – ich pravdivosť je pevná a nemenná rovnako ako pre hviezdy (resp. v *lunárnej sfére*), tak aj pre prípad analytických právd. Keďže vety majú *omnitemporálnu* a *atemporálnu* pravdivosť, v týchto dvoch sférach (v *lunárnej sfére* a sfére analytických právd) by sme mohli vopred pravdivo predpovedať budúcnosť. No v *sublunárnej sfére* to tak nie je, zvlášť tam, kde sa predpovede stretávajú s biologickými otázkami, ľudským konaním alebo inými náhodnými vecami.

V sublunárnej sfére je čas *asymetrický*. Iba tie minulé pravdy sú pevné, kým tie o budúcnosti sú otvorené (alebo, povedzme, aspoň *čiastočne* otvorené). Keďže táto koncepcia hlási kauzálne spojenie medzi minulými udalosťami (uznáva *princíp konzervácie minulosti*) a dovoľuje ich kauzálne vysvetlenie, bežne sa nazýva *fatalizmus minulosti* a je jedným zo sady našich *čiastočných* (neúplných) *fatalizmov*.

Zdá sa, že Aristoteles by pripustil, že všetky spojenia medzi udalosťami sú kauzálnej povahy a budú také aj v budúcnosti. Napriek tomu by nejaké budúce udalosti mohli byť náhodné. Niektoré by mohli závisieť od ľudskej vôle (byť determinované konateľom) a ako také by neboli súčasťou univerzálneho vedenia alebo by boli mimo dosahu našej schopnosti poznávať. V určitých jedinečných (nie všeobecných) prípadoch nedokážeme usúdiť na pravdivú propozíciu o budúcich stavoch vecí. Budúcnosť je (iba v sublunárnej sfére) otvorená a neexistujú pravdivostné podmienky pre propozície poukazujúce na budúcnosť. Nie je úplne jasné, čo mal Aristoteles na mysli, keď čiastočne pripustil, že v určitých prípadoch môžeme dopredu vedieť, čo sa stane. Ako sa zdá, jeho kompatibilizmus a determinizmus konateľa tkvejú hlboko v epistemickom porozumení

determinizmu. Napísali sme o tom inde[247] – pointou je, názorne povedané, že keď je k nám *udalosť* v čase *bližšie*, potom sú obrysy budúcnosti pre naše poznanie jasnejšie. Predikcie sa stávajú – podľa neho – „viac a viac pravdivými“. Navyše, o budúcich udalostiach/propozíciach môžeme nanajvýš tvrdiť to, že nevyhnutná je disjunkcia, no žiadny z jej *disjunktov* nie je vopred pravdivý (ani nevyhnutne pravdivý). Samotná disjunkcia je nevyhnutne pravdivá napriek tomu, že disjunkty v zátvorkách nie sú pravdivé, aj keď nie sú nepravdivé. Toto riešenie predstavuje základ pre Łukasiewiczovu motiváciu vzdať sa dvojhodnotovej logiky a tiež pre van Fraassenovu [1966] iniciatívu zaviesť postup *supervaluácie* pre aristotelovské hodnotenie propozícií týkajúcich sa budúcich udalostí. Pre nás bude dôležité toto stručne zhrnutie *fatalizmu minulosti*: minulé pravdy sú pevné, budúce otvorené; (sublunárna) sféra je asymetrická; nevyhnutnosť pred zátvorkami nie je distribuovateľná do zátvoriek; lunárna sféra je symetrická, prepojená s fixnými hodnotami; atemporálne a omnitemporálne vety tiež majú fixné hodnoty.

Napriek tomu stále nevieme, ako by mohla byť lunárna sféra determinovaná, kým sublunárna budúcnosť determinovaná úplne nie je a prečo sa fatalizmus týka iba minulosti. Odpoveď závisí od metafyzických predpokladov v rovnakej miere ako od predpokladov antického kultúrneho kontextu, tradície a zvykov. Odpovede nachádzame čiastočne aj u Aristotela, no jasnejšie u niektorých jeho neskorších komentátorov. Medzičasom spomenieme iné druhy *čiastočných fatalizmov*. Než začneme, povedzme, že takmer všetci antickí filozofi – možno s výnimkou indeterministu „náhody“ Epikura a snáď Kleanta[248] – budú súhlasiť s fatalizmom minulosti. Tento druh fatalizmu obyčajne spoluzahŕňa niekoľko princípov. Tu uvedieme len tie najpodstatnejšie.

Po p r v é, ak sa niečo stalo, tak deskriptívna veta opisujúca túto udalosť musí byť pravdivá. Nazvime ho *obmedzenou formou* princípu „od prípadu k pravde“ alebo princípom korešpondenčnej teórie pravdy, v tomto prípade obmedzenej okolnosťami závislými od času.

---

[247] Marko [1999; 2004:255-258] *pozri tu*, pozn. 183.

[248] Cic. *fat.* vi, 14.

Po druhé, ďalším princípom by bola obmedzená forma princípu „od pravdy k nevyhnutnosti“: ak je nejaká propozícia pravdivá, tak je aj nevyhnutná. Aj tento princíp obmedzujú podmienky závislé od času.

Po tretie, je medzi podstatnými princípmi aj explanačný princíp kauzálneho spojenia, ktorý usúvzťažňuje pojmy logickej a fyzikálnej nevyhnutnosti – ak je niečo v kauzálnom spojení, tak je to nevyhnutné (v obidvoch zmysloch, ako fyzikálnom, tak aj logickom). Ak tieto princípy uplatníme na minulosť, tak o ich platnosti niet pochýb. Vo všeobecnosti *fatalizmus minulosti* sa javí, akoby bol druhom úplného fatalizmu – no nemusí to tak byť nevyhnutne. Zvyčajne sa interpretuje tak, že svojho zástancu nezaväzuje k *žiadnej inej forme* fatalizmu. Iba niekedy môže mať dôležitú rolu pri zodpovedaní otázok týkajúcich sa symetrie času s ohľadom na *epistemologické* stránky kauzality, a tiež pri utváraní formulácií *kauzálneho determinizmu*.

Astrologický fatalizmus – úplný a čiastočný

Dve sféry, lunárna a sublunárna, nie sú od seba celkom nezávislé ani podľa Aristotela, ani podľa jeho filozofického a kultúrneho okolia. Nie je medzi nimi žiadna ostrá hranica. Astrológia bola súčasťou inštitucionálnej tradície, ako aj bežného folklóru predvídania. Z týchto dôvodov máme dva možné výklady tradičného astrologického fatalizmu.

a) Úplný astrologický fatalizmus

V *jednom zmysle* medzi lunárnou a sublunárnou sférou nie je žiadna prekážka – lunárna jednoducho riadi tú sublunárnu. Tu je podoba fatalizmu vo svojej povahe *úplná*. Kniha osudu je spísaná – osud je napísaný vo hviezdach a nie je pred ním úniku. Inak povedané, budúcnosť je determinovaná. Na epistemologickej úrovni ju čítaním z hviezd dokážeme potvrdzovať predpovedaním našich životných okamihov, hoci – nanešťastie – nie je v našej moci uniknúť sile osudu. Tento druh fatalizmu by, len s určitými doplnkami a úpravami, mohol byť jedným z uchádzačov na predpoklad o *lenivosti*. Cicero uvádza stoický príklad tohto druhu, vyjadrený v podobe podmienkovej vety, ako inštanciáciu určitého univerzálneho

zákona: „Ak sa Fabius narodí pri východe Síriusa, nezomrie v mori."[249] Fabius je vlastné meno osoby, ktorá slúži ako viazaná premenná v exemplifikácii univerzálneho výroku „*Ktokoľvek* sa narodil pod súhvezdím Veľkého psa, *ten* v mori nezomrie". To je príklad stoickej, ako aj Aristotelovej *omnitemporálnej* pravdy. Princíp sa uplatní a zopakuje vždy pri splnenej podmienke. To, že niekto narodením sa pod súhvezdím Veľkého psa splní antecedentnú podmienku, tvorí základ – v súlade s univerzálnym pravidlom, s ohľadom na omnitemporálnosť pravdy a pevné spojenie lunárnej sféry so sublunárnou – pre poznanie jeho budúceho osudu. Uniknúť osudu sa nedá, aj vtedy, keď je známy. Názorný a kľúčový fragment môžeme nájsť v Maniliovej *Astronomike* (4.14 – 22, *Goold*). Podľa neho

> osud riadi svet, všetky veci stanovuje podľa nemenných zákonov a udalosti predurčuje na dlhé veky. V smrti sa rodíme, náš koniec závisí od nášho počiatku... Nik nemôže odmietnuť to, čo je dané, ani mať, čo mu je odoprené, ani modlitbami polapiť neprajnú šťastenu, ani uniknúť tomu, čo sa blíži: každý musí niesť svoj osud.

Ako vidíme, osud nie je milosrdný a nie je pred ním úniku. Nemenné zákony riadia všetko; všetko je kauzálne spojené a determinované; v antecedentoch sa zrkadlia konsekventy a *vice versa*. Zdá sa, že takúto podobu fatalizmu uvádza a komentuje aj Augustín.[250] Pravdy sú večné; čas symetrický. Toto je úplný fatalizmus a jeho predpoklady by mohli byť spoločné aj *logickému fatalizmu*. Určite by sa medzi týmito dvomi ešte dal nájsť jemný rozdiel, predovšetkým keď ide o jeho epistemologické stránky alebo o jeho pragmatické kapacity. No zdá sa, že majú rovnaký metafyzický základ.[251] Predvídavosť bez výnimky je (v princípe) možná, kým všetky pravdy o budúcnosti, či už známe a zistiteľné alebo nie, sú vopred napísané. Tak, ako v prípade logického fatalizmu, z dôvodov, ktoré sme už opísali, tento druh fatalizmu v tejto svojej podobe by sotva mohol byť naším uchádzačom.

---

[249] Cic. *fat.*, vi, 12. *Pozri tu*, podkapitola *Budúce náhodnosti a Cicerónov príklad s Fabiom.*

[250] Aug. *de civ. dei.* v, 8.

[251] O rozdiele medzi *„mäkkou"* (*voľnou*) a *prísnou astrológiou* (*soft* and *hard astrology*) *pozri* Adamson (2008).

b) Čiastočný astrologický fatalizmus

Ďalší druh astrologického fatalizmu sa na predošlý druh fatalizmu vzťahuje s oprávnenou otázkou: aký zmysel má snaha nájsť predpovede, ak je všetko predurčené a osudu sa uniknúť nedá? Keď je všetko predurčené, okrem čírej a zbytočnej zvedavosti, nie je dôvod na predpovede. Viaceré odpovede na našu otázku utvárajú *množinu alternatív čiastočného fatalizmu*.

Prvú z nich nazvime tradičným menom – *Egyptský fatalizmus* (alebo *„Učenie egyptských mudrcov“*). I keď tento druh fatalizmu nie je veľmi známy, dlhý odsek u Iamblicha,[252] Nemesiove svedectvo[253] a Ptolemaiova atestácia z lekárskeho výcviku astrológov[254] budú asi postačujúce pre náš súčasný cieľ. Zdá sa, že Iamblichos je spoľahlivý zdroj. Tam čítame slová prevzaté od egyptského najvyššieho kňaza Abammona adresované Porfyriovi, ktorý tvrdí, že väčšina Egypťanov verí v „závislosť našej vôle od pohybu hviezd“. Abammon v liste zamieta Porfyriov názor, že egyptské náboženstvo je odkázané *iba* na strnulú podriadenosť neúprosným pravidlám osudu a že ľudský život v každom ohľade riadia *len* hviezdni bohovia a démoni. Vlastne je mechanizmus osudu skôr takýto. S ohľadom na vplyv osudu existuje hierarchia nielen medzi bohmi, ale tiež medzi ľuďmi. Určitý druh zvýhodnenej a výlučnej triedy sprostredkovateľov tvoria kňazi a lekári. Hierarchia hviezd je nemenná. No použitím inštitúcie posvätných rituálov, tí kňazi, ktorí sú schopní hovoriť správne s vhodnými bohmi, vyššími, ako sú hviezdam vládnuci nižší bohovia, môžu napríklad *vyliečiť z osudnej choroby*. Výsledok pôsobí iba ako korekcia jedného osudu a jeho nahradením za iný, priaznivejší osud. Otvorené otázky v polemike sú nasledujúce: „Máme slobodnú vôľu, keď nič osobne nemôžeme urobiť?“ a „Existuje aspoň malý kúsok slobody na zmenu cesty nášho osudu?“ V súlade so svojou odpoveďou Porfyriovi by Abammon odpovedal „áno“. Zmeniť osud nie je jednoduché, pretože reťaz závislosti je dlhá: naša vôľa je odkázaná na vôľu kňaza, jeho vôľa na vôľu vyšších bohov, ktorí napokon usmerňujú vôľu nižších bohov, vládcov nášho pôvodného osudu. V skratke, svoj vlastný osud si vieš prečítať vo hviezdach a ak s ním nie si spokojný, môžeš poveriť *kňaza-*

[252] Iamb., *de myst.* 8, 6.

[253] Nem., *de nat. hom.* 106.15-20 *Morani.*

[254] Ptol., *tetr.* 1.2.2-3.

lekára, aby zasiahol na príslušnom mieste. Tento druh (astrologického) fatalizmu vyjadruje nasledovná logická štruktúra (výraz pre zákon vylúčenia tretieho $c \vee \neg c$ – obrátiť sa na kňaza a modlitbu, alebo neobrátiť – tu predstavuje prepínač činu slobodnej vôle od jedného osudu hviezdam podriadeného na iný, priaznivejší):

$$\vdash \{(a \to b) \wedge [a \to (c \to d)] \wedge [a \wedge (c \vee \neg c)]\} \to (b \vee d)$$

Uvedená implikácia $(a \to b)$[255] je astrologická predpoveď (ako v príklade s Cicerónovým Fabiom – „Ak sa Fabius narodí pod súhvezdím Veľkého psa, nezomrie na mori“). Premenná a v tretej konjunkcii svedčí o splnení antecedentnej podmienky (konkretizovaný antecedent predikcie ako „Fabius sa narodil pod súhvezdím Veľkého psa“). Ak necháme pôvodne predvídaný osud nedotknutý a *neobrátime sa na kňaza-lekára* $(\neg c)$, tak sa náš osud nezmení – bude ďalej zviazaný a riadený hviezdami podľa predchádzajúcej predpovede (b) tzn.:

$$\vdash \{(a \to b) \wedge [a \to (c \to d)] \wedge (a \wedge \neg c)\} \to b.$$

Ak *sa obrátime na kňaza-lekára* (c), výsledný osud bude prijateľnejší (d) a vyhneme sa pôvodne predpovedanej neznámej udalosti (b), tzn.:

$$\vdash \{(a \to b) \wedge [a \to (c \to d)] \wedge (a \wedge c)\} \to d.$$

V tomto prípade počiatočne predpovedaný osud $(a \to b)$, nadobudne inú formu $(a \to d)$. Skôr predpovedanému výsledku (b) by sme sa mohli vyhnúť použitím prepínača osudu (c). Je jasné, že ide o prípad čiastočného fatalizmu.

Vzhľadom na povahu pôvodného AL by nás mohol zaujímať ďalší problém. Podľa svedectiev Ciceróna, Aristotela a Origena ich príklady súvisia s vyliečením sa z choroby. Prax egyptských astrológov bola zvlášť známa svojou úspešnosťou v prípadoch týkajúcich sa *zdravia* – egyptský fatalizmus sa preto niekedy nazýva *lekárska astrológia.*[256] Aspoň z tejto strany sa takéto fatalistické uvažovanie javí veľmi blízke uchádzačovi o AL predpoklad.

---

[255] Prvý konjunkt $(a \to b)$ by sme tiež mohli čítať v rozšírenej podobe ako $[a \to (\neg c \to b)]$, *i.e.* $[(a \wedge \neg c) \to b]$, no $\neg c$ („*neobrátiť sa na kňaza-lekára*“) sme tu vynechali ako nadbytočné.

[256] Ptol., *tetr.* 1.2.2-3.

Napriek tomu sa predsa zdá byť príliš vzdialené od lenivej márnosti, po ktorej pátrame.

Náš ďalší uchádzač je známy len pod názvom astrologický fatalizmus. No musíme byť opatrní a nepomýliť si ho s dvoma predchádzajúcimi druhmi astrologického fatalizmu, pretože sú po mnohých stránkach odlišné. Nazvime ho dočasne predsa inak – *Vergíliov astrologický fatalizmus*. Prečo? Vetu z vyššej Maniliovej citácie „V smrti sa rodíme, náš koniec závisí od nášho počiatku", by sme mohli vykladať rôzne. Jeden význam môžeme nájsť u Servia,[257] v jeho komentári k Vergíliovým slovám:

> Všemocná šťastena a neodvratný osud,
>
> ma vložil na túto pôdu ...

Podľa Servia tu Vergílius

> hovorí v súlade so stoikmi, ktorí osudu pripisujú narodenie a smrť, a šťastene všetko medzi nimi.

Podľa tejto koncepcie riadi osud len tie *kľúčové* životné udalosti (ako narodenie a smrť; podľa niektorých iných autorov, aj ďalšie dôležité životné udalosti). Zvyšok patrí šťastene. Len kľúčové okamihy určuje osud a dajú sa vyčítať a predpovedať z hviezd. Ďalšie sú nepredpovedateľné a už vo hviezdach dané nie sú. Tak, ako v prípade s Fabiom (a v iných príkladoch, ktoré pravdepodobne prebral od Poseidónia, ako sú tie so Sokratom alebo s Láiom), spája dovedna Cicero iba tieto dve kľúčové udalosti.[258] Nazvime obdobie patriace šťastnej náhode medzi týmito dvoma kľúčovými udalosťami „medzičas". Táto koncepcia sa zdá byť dobrým uchádzačom, hoci nie je bez ťažkostí. Prizrime sa na tieto ťažkosti bližšie.

Keďže obdobie „medzičasu" medzi dvoma „kľúčovými udalosťami" v živote patrí náhode, tak chýba priestor na uplatnenie premís AL a ich použitie v tomto období. Udalosti v tomto období (ktoré je akýsi druh dočasného parkoviska pre osud) nie sú predurčené. Takže vhodná interpretácia v kontexte AL by predpokladala, že sa druhá premisa argumentu môže použiť

---

[257] Serv. *ad Verg. Aen.*, viii, 335: „Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum his posuere locis, matrisque egere tremenda".

[258] Cic., *fat.*, xiii, 30.

iba v prípade osudových ochorení (ochorení riadených osudom a spojených s udalosťami, ktoré sú pre nás kľúčové, takže so smrťou). Podľa argumentu, „ak je ti súdené, že sa z tejto choroby nevyliečiš" (tzn., že zomrieš), tak v dosahu máme jeden z dvojice vylučujúcich sa činov – urobiť to, či ono. Táto premisa by bola v súlade s koncepciou. No ak ochorenie osudové nie je (ochorenie nie je spojené s kľúčovými okamihmi našich životov), potom bude prvá premisa nevhodná. Prečo? Ak dokážeme vyzdravieť, tak už viac nejde o kľúčový okamih, ale taký, čo sa nachádza v medzičase, patrí náhode a nie osudu. Preto nie je v súlade s tvrdením druhej premisy – „je ti súdené vyliečiť sa" – pretože vyliečenie sa nemôže byť predurčená udalosť (lebo sa netýka ani narodenia, ani smrti – nie je fatálna). Vergíliov astrologický fatalizmus (o kľúčových životných okamihoch) by to nepovolil. To je dôvod, prečo by sme koncepciu nemohli uplatniť ani na ďalšie známe príklady, povedzme tie od Diogeniana.[259] Spomeňme si, že Bobzienová kritizuje Servia [1998:201] a jeho interpretáciu „kľúčovej udalosti" a predkladá ju ako nesúrodú s rannou helénskou filozofiou alebo Chrysippovou teóriou univerzálneho osudu, hoci Cicerónov príklad z Poseidónia hovorí práve v prospech tejto koncepcie. Logické znázornenie *Vergíliovho astrologického fatalizmu* by mohlo mať podobu nasledujúcej teorémy:

$$\vdash \{[(a \to b) \land (b \to c)] \land [(a \to \neg b) \land (\neg b \to c)] \land (b \lor \neg b)\} \to (a \to c).$$

Dva výrazy v hranatých zátvorkách znázorňujú predpoklady o kauzalite a kauzálnom poriadku; zákon vylúčenia tretieho je princíp náhody uplatnený na obdobie „medzičasu" a možných prechodných udalostí; posledná implikácia vyjadruje neodvolateľnosť „kľúčových okamihov". Znázornenie by sme mohli formulovať tiež takto:

$$\vdash \{[a \to (b \to c)] \land [a \to (\neg b \to c)] \land (b \lor \neg b)\} \to (a \to c),$$

aj keď predchádzajúci výraz lepšie zdôrazňuje predpoklady o kauzalite a tranzitívnom kauzálnom poriadku. Výrazy v hranatých zátvorkách sú ekvivalentné výrazu $[(a \land b) \to c] \land [(a \land \neg b) \to c]$. Posledný výraz nenavodzuje priamo na kauzalitu, a mohli by byť mätúce pri nie logickom čítaní takzvaného „kľúčového okamihu" a, ktorý je (na rozdiel od b a $\neg b$),

[259] Diog. *apud.* Euseb. *praep. ev.* 6.8. 25-29

predurčený (čo z výrazu v posledných dvoch hranatých zátvorkách nie je evidentné).

V súvislosti s predpokladom kauzálneho poriadku na spôsob *Vergíliovho astrologického fatalizmu*, existuje ešte ďalšia ťažkosť. Zdá sa, že táto koncepcia vedie k nezmyselným dôsledkom. Uvažujme o prípade Fabia, ktorý podľa astrologickej predpovede nezomrie na mori. V súlade s touto koncepciou je vlastne *nemožné*, aby zomrel na mori. Ak sú udalosti v „medzičase" nezávislé a majú kauzálne usporiadanie, tak môžeme predpokladať *determinizmus konateľa* (*„agent determinism"*) a umožniť ho v rámci tohto obdobia Fabiovi. V „medzičase" by mohol urobiť to, čo by si prial. No zomrieť v mori nemôže, akokoľvek by sa o to pokúšal. Nemôže padnúť ani v námornej bitke. Na mori je prosto neutopiteľný, nesmrteľný. Ak je to tak, potom nie sú predurčené iba kľúčové okamihy, ale tých rozhodujúcich kľúčových okamihov je viac. Osud potom rovnako riadi udalosti nad rámec predpokladov tejto teórie – takže aj tie, ktoré sú v „medzičase" a patria náhode. To je v rozpore s predpokladaným determinizmom konateľa a jeho dočasnou alebo prechodnou slobodnou voľou v medzičasovom období.

Ako plynie čas a Fabiov údel sa blíži k osudovému okamihu, vznikajú nové problémy. Jeho sloboda konať, voliť a zapríčiňovať veci plynutím času klesá a osud ho musí viesť na breh. Vláda slobodnej vôle postupne viac a viac ustupuje moci osudovej neodvolateľnosti. Podobne, ako v scenári Aristotelovho epistemického determinizmu, jeden z vylučujúcich disjunktov sa stáva „viac a viac pravdivým", kým druhý opačne – „menej a menej". Počas svojho života Fabius dokáže urobiť z vylučujúcej disjunkcie „to, alebo ono", no postupom času jeho dispozícia pôsobiť slobodne značne klesá v dôsledku čoraz prenikavejšieho pôsobenia osudu, zacieleného na predurčený „kľúčový okamih".

V antike o tejto koncepcii prebiehali vážne diskusie. Príklad s dvojčatami bol dlhú dobu hlavným predmetom v testovaní platnosti tejto hypotézy.[260] Keďže sa dvojčatá narodili v tom istom dni, mali by mať rovnaký údel alebo „kľúčové okamihy", pretože ich astrologický osud musí byť rovnaký. Vieme, že stoici mali pripravenú nasledujúcu odpoveď. S formuláciou o rovnakej

[260] Cic. *div.* ii, 43, 90-45.94; *fat.* Fr. 4; August. *civ. dei*, 5. 2.

situácii narodenia dvojčiat nesúhlasili, pretože medzi jedným a druhým okamihom jednotlivých narodení vždy existuje určité omeškanie, ktoré spôsobuje zreteľné rozdiely v ich osudoch – aj veľmi malé odlišnosti spočívajúce na pozadí okamihov narodení, sú naviazané na rozdiely v astrologickej konštelácii a jej determinácii.

„Bez ohľadu na to, čo a ako“

Tento ďalší druh fatalizmu pravdepodobne zodpovedá Bungeho vyššie spomínanému názoru. Podľa van Inwagena [1986:28] táto koncepcia (ktorú pripísal svojej predstave údajného „tvrdého inevitabilistu“) jednoducho „zamieta skutočnosť príčiny a účinku“, podobne ako v ďalšom Serviovom príklade:[261]

> Pompeius trikrát zvíťazí, čokoľvek sa stane.

Vieme si predstaviť aspoň dve verzie tejto koncepcie. *V prvej* sa špekuluje o „zázračnom“ alebo indeterministickom okamihu v tom zmysle, že existuje kauzálna trhlina, po ktorej zázrakom dochádza k predurčenej udalosti. Mali by sme si ju predstaviť bez prekážok zo strany zákonov a predpokladu kauzality. Zhoduje sa s „dramatickou“ koncepciou mýtických a epických predpovedí antických Grékov. Výsledok je známy vopred, hoci sa uskutoční nevysvetliteľným (zázračným) spôsobom. To je jeden z možných výkladov tejto koncepcie.

V *druhej* verzii si môžeme predstaviť odlišnú situáciu, takú, ktorá predsa zahŕňa „skutočnosť príčiny a účinku“, a podobne – tak ako v prípade odvodenom z faktu o smrteľnosti človeka – *nie je univerzálna*: „V určitej chvíli zomrie, bez ohľadu na to, čo urobí“. Nie je univerzálna preto, lebo zanedbáva skutočnosť, podľa ktorej by predurčený výsledok bol príkladom univerzálne spojeného páru. Túto koncepciu by sme mohli čítať aj v zmysle *Vergíliovho astrologického fatalizmu* (aj keď iba v obmedzenej miere, keďže vzťah medzi „kľúčovými zložkami“ sa tu nepredkladá ako definitívny).

Hoci tento druhý Serviov príklad nie je presvedčivý a nemožno ho uplatniť na všetky situácie a typy udalostí, predsa dostatočne opisuje tie typy situácií,

---

[261] Serv. *ad Verg. Aen.*, iv, 696.

v ktorých si „skutočnosť príčiny a účinku“ môžeme predstaviť ako prítomnú nepretržite – bez nevysvetliteľných medzier a zázrakov. Výstižnú ilustráciu tohto fatalizmu uvádza Broadiová[262] – akokoľvek by sme sa snažili dostať na želané miesto, vždy by sme narážali na nejakú prekážku.[263] Zjednodušená logická štruktúra tohto druhu fatalizmu je nasledovná:

$$\vdash \{[(a \rightarrow b) \wedge (\neg a \rightarrow b)] \wedge (a \vee \neg a)\} \rightarrow b.$$

Čokoľvek podnikneme, výsledok je neodvratný. Žiadnym konaním mu nemôžeme zabrániť. Táto koncepcia môže zohrávať základnú úlohu v Chrysippovej motivácii trvať na zavedení spolupredurčených udalostí do jej (vzdialenej alebo nepriamej) kauzálnej podoby. Pretože ak musí byť výsledok kauzálne závislý, tak antecedent musíme znázorniť prostredníctvom určitých zavŕšených nevyhnutných podmienok (c) pre výsledok:

$$\vdash \{[(a \wedge c) \rightarrow b] \wedge [(\neg a \wedge c) \rightarrow b)] \wedge c \wedge (a \vee \neg a)\} \rightarrow b.$$

No v takom prípade sa výsledok môže uskutočniť aj bez predpokladu slobodného rozhodovania (na tomto mieste bez zložky vylúčenia tretieho), keďže naše rozhodnutie nemusí vôbec súvisieť s dosiahnutím predurčeného výsledku:

$$\vdash \{[(a \wedge c) \rightarrow b] \wedge [(\neg a \wedge c) \rightarrow b)] \wedge c\} \rightarrow b.$$

Toto zodpovedá Chrysippovej kritike AL, že – čokoľvek je predurčené, musí nasledovať po splnení úplnej množiny nevyhnutných podmienok výsledku. Zostáva otvorenou otázkou, aké postavenie má v tomto prípade slobodná vôľa (keďže predpoklad slobodnej vôle je vzhľadom na výsledok len iluzórny, takmer zbytočný): oblasť pôsobnosti našej vôle buď s výskytom výsledku vôbec nesúvisí, alebo je ohraničená iba uskutočňovaním tých udalostí, ktoré sú už v súlade s (predurčenými) podmienkami (predurčených) následkov.

---

[262] Broadie [2007:38 – 40].

[263] Pozri Nietzscheovu formuláciu pojmu „*Türkenfatalismus*“ [Nietzsche, 1894^2:§61, 230 – 231] a von Wrightovu formuláciu neodvolateľnosti (*inevitability*) a frázy „*No matter what else happens*“ [von Wright, 1974:91].

Je ťažké určiť, aké bolo riešenie stoikov, pretože zdroje sú sporné. Podľa niektorých zdrojov sa *jedno krajné stanovisko* prikláňa ku koncepcii *prísneho determinizmu* („*hard determinism*“) – naša vôľa postupuje celkom v súlade s osudom, podobne ako v Zenónovom príklade so „psom priviazaným o povoz“ – kde je vôľa *dotlačená* nasledovať osud.[264] Umiernené riešenie tohto prístupu sa prikláňa k *miernemu determinizmu* („*soft determinism*“) alebo *determinizmu konateľa* („*agent determinism*“) – naša vôľa by prostredníctvom slobodného rozhodnutia mohla byť teleologicky v zhode s osudom. *Ďalšie krajné stanovisko* sme zmienili vyššie v zlomku zo Servia (*Vergíliov astrologický fatalizmus*): medzi dvoma predurčenými udalosťami – v „medzičase” – je vôľa úplne slobodná. Zoznamov možných výkladov a ich obmien môže byť viacero, pretože stoicizmus pokrýva mnoho odlišných autorov z rôznych období a nepredstavuje úplne jedinečnú koncepciu.

Vyviaznutie z osudu a jeho prekonanie

Vyššie uvedené príklady ú*plného* a *čiastočného* fatalizmu v prevažnej miere prijímajú neodvolateľnosť a neodvratnosť predurčených výsledkov. Napriek tomu sú ďalšie koncepcie, podľa ktorých nejakým udalostiam – v určitých výnimočných prípadoch – dokážeme uniknúť.[265] *Jedno* riešenie sa týka *celkového* úniku pred osudom, kým *druhé* chvíľkového, alebo *dočasného* oddialenia predurčených udalostí. Napríklad *Egyptský fatalizmus* by bol druh, ktorý povoľuje *celkový* únik predurčeným výsledkom.

Najznámejšou teóriou prvého druhu je *hypotetický* alebo *podmienený osud* a *hypotetická nevyhnutnosť*. Podľa Tacita, Nemesia, Alcinoa a Calcidia ho vyznával Platón.[266] Podľa Platóna (*resp.* x) naše duše *za výber* svojich budúcich životov nosia *zodpovednosť* dokonca ešte pred reinkarnáciou. Cicero túto myšlienku pripisuje priamo Karneadovi.[267] S cieľom zachovania *zodpovednosti* sa neskôr najmä (strední) platonici prikláňajú k obmedzeniu

[264] Hyppolytus, *ref. omn. haer*. 1.12.

[265] O úniku z osudu a výnimkách osudu *cf.* Alex. Aphr. *mantissa*, 182.

[266] Tac. *an.* 6.22.2; Nem. *de nat. hom.* xxxviii, 109,17-110,9 *Morani*; Alcin., *didasc.* 26, 179, 1-34; Calc. *in Tim.* 150-4*f.*, 186,13*ff. Waszink*.

[267] Cic. *fat.* ix, 19.

absolútnej moci osudu a univerzálnej nevyhnutnosti prostredníctvom nástojenia na pojme toho, čo „záleží *na nás*“ (ἐφ' ἡμῖν; Cicero: *in nostra potestate*).[268] Plútarchos prijal stoické poňatie osudu ako *spojenie*, *väzbu* medzi antecedentom a konzekventom. Kritizoval však na ňom to, že *rovnako ako konzekvent, je v súlade s osudom aj antecedent*.[269] Naša zodpovednosť „záleží na nás“ – naše voľby a rozhodnutia uskutočňujeme prostredníctvom toho, čo je v našich rukách a „záleží na nás“. Keď je počiatočným činom uskutočnený účel našej vôle, tak výsledky sú už uvedené do pohybu a už naďalej nie sú v našej moci. Náčrt podobného prístupu nachádzame u Seneku, Diogeniana a Oenomaosa.[270] Servius[271] uvádza ďalší príklad podmieneného osudu:

> *ak* sa Pompeius po bitke pri Farsale dotkne brehu Egypta, *tak* zomrie mečom.

Takže, *ak* A, *tak nutne* B. Servius ešte pripomína:

> hic non omni modo necesse erat ut videret Aegyptum, sed si casus eum ad aliam forte regionem duxisset, evaserat, *etc*.

To znamená, že nebolo úplne nevyhnutné, aby videl Egypt, ale naopak, ak sa mu prihodí, že bude na inom mieste, *svojmu koncu unikne*. Takže *ak* ¬A, *tak* (*možno*) že ¬B.[272] Predurčené udalosti nie sú od večnosti dané, hoci ak už raz

[268] *Pozri* Frede [2007].

[269] Ps-Plut. *fat.* 570e.

[270] Sen., *nat. quest.* ii. 37; Diogen., *apud* Euseb. *praep. ev*. 6.8.25-29; Oenomaos, *apud* Euseb. *praep. ev.* 6.7.

[271] Serv. *ad Verg Aen.*, iv, 696.

[272] Som vďačný anonymnému posudzovateľovi za poznámku k predchádzajúcej verzii tejto eseje. Ako je jasné, Serviova posledná veta (*ak* ¬A, *tak* ¬B) môže byť logickým dôsledkom predchádzajúcej (*ak* A, *tak* B) len vtedy, keď predchádzajúca veta je ekvivalenciou, teda (A ↔ B) → (¬A → ¬B); (A vtedy a len vtedy, keď B). No Servius pravdepodobne myslel niečo iné. Ak by sme túto vetu čítali ako ekvivalenciu, vylúčili by sa ďalšie možnosti Pompeiovej smrti mečom v iných okolnostiach. Nezamieta, že by Pompeius mohol zomrieť mečom v iných okolnostiach, ale nie nevyhnutne, pretože pred okamihom rozhodnutia mal príležitosť zomrieť mnohými spôsobmi, vrátane smrti mečom. Ak sa Pompeius

vznikli, okamžite ich preberá moc osudu a sú nevyhnutné, neodvolateľné. Takže *ak* A, *tak nevyhnutne* B. Nemáme žiadnu moc ovplyvňovať konzekvent podmienkových relácií a od okamihu, v ktorom sa naštartoval predurčený dej, nedokážeme zmeniť výsledky. Väčšina antických astrologických predikcií je vhodná pre podmienkovú formu výrokov tak ako ten, ktorý veštiareň povedala Láiovi: „*Ak* splodíš syna, *tak* ten ťa zavraždí." Ak sa nenaplní antecedent, konzekvent sa neuskutoční. *Ak* sa antecedent uskutoční, výsledky takýchto predpovedí nemožno poraziť a prichádzajú nevyhnutne. Predpovede a veštby tohto druhu relativizujú pojem *absolútnej nevyhnutnosti osudu* a posúvajú ho smerom k *temporálne relatívnej nevyhnutnosti* alebo nevyhnutnosti *per accidens*.

Cicero cituje argument,[273] v ktorom Karneades kritizuje stoické stanovisko, že *„všetko prichádza cez predchádzajúce príčiny"* – keďže niečo *máme* v moci my, tak *nie všetko*, čo prichádza, je v moci osudu. Myslí si, že pravdy o budúcnosti nie sú vopred stanovené, a preto

> by dokonca ani Apolón nemohol povedať, čo sa stane.

Predikcie sú obmedzené na podmienkové vety so skutočným antecedentom, pretože tieto implikácie predstavujú rovnaký druh predurčených zákonov

---

dotkne brehu Egypta, zomrie *výlučne* takým spôsobom, zatiaľ čo ak sa nedotkne brehov Egypta, nie je takýto koniec nevyhnutný. Avšak stále môže zomrieť mečom voľbou alebo odmietnutím, teraz alebo neskôr v rámci nejakej ďalšej osudovej možnosti, ktorá zahŕňa smrť mečom. Niektorí antickí autori si boli vedomí toho, k akým nežiadúcim dôsledkom môže viesť ekvivalenčná formulácia predikcie. Zoberme si znova testujúci príklad s Fabiom – „ak sa Fabius narodil pri vzniku Síria, nezomrie na mori" – a uplatniť ho v koncepcii podmieneného osudu. Pokiaľ čítame predpoveď s „vtedy a len vtedy, keď", tak ak sa Fabius *nenarodil* pod súhvezdím Síria, (nevyhnutne) zomrie na mori. V tejto zjednodušenej formulácii Karneada (pravdepodobne nefilónovskej), je Fabiova smrť na mori *nevyhnutná* v prípade, ak sa nenarodil pod súhvezdím Síria, kým v Serviovej formulácii *by* pre Fabia v tomto prípade *stále bolo možné zomrieť* v mori, no nie *nevyhnutne*. Preto sme tu tieto tvrdenia ponechali ako dve odlišné implikácie spojené konjunkciou a s čítaním bez „vtedy a len vtedy, keď".

[273] Cic. *fat.* 31-32.

alebo prirodzenosti vecí uskutočňujúcich sa neodvolateľne a nevyhnutne. Karneadovu koncepciu by sme mohli predstaviť nasledujúcim spôsobom, ktorý predpokladá „alternatívny osud“ ($\neg A \rightarrow \neg B$) a zohľadňuje jeho požiadavky: a) „niečo záleží na nás“, b) „nie všetko je podriadené osudu“;[274] tiež zahŕňa zamlčaný predpoklad v jeho dôkaze, ktorý uvádza Cicero:[275] vlastne c) „nie všetky veci prichádzajú cez antecedentné príčiny“:

$$\vdash [(a \rightarrow b) \wedge (\neg a \rightarrow \neg b) \wedge (a \vee \neg a)] \rightarrow (b \vee \neg b)$$

Servius skôr inklinuje k vycibrenejšej modálnej forme:[276]

$$\vdash [(a \rightarrow \Box b) \wedge (\neg a \rightarrow \neg \Box b) \wedge (a \vee \neg a)] \rightarrow (\Box b \vee \neg \Box b).$$

V Karneadovom prípade máme rovnako prítomný princíp „prepínača“, ktorý zodpovedá dilematickej forme: ak máme dve implikácie s odlišnými predurčenými konzekventmi, tak pokiaľ si zvolíme jeden z dvoch antecedentov, vylúčime konzekvent druhej implikácie a vyhneme sa alternatívnemu osudu.

Dve formulácie – Karneadova a Serviova – na základe princípu ich utvorenia už na prvý pohľad pôsobia podobne, no Serviova modálna formulácia je jemnejšia. Nejde iba o koncepciu „alternatívneho osudu“. Predstavuje skôr

---

[274] Karneadov dôkaz je *reductio* a pozostáva z dvoch častí:

α) P (ak všetky veci prichádzajú cez antecedentné príčiny) $\rightarrow Q$ (potom všetky veci prichádzajú tak, že sú spojené a spolu previazané prirodzeným spôsobom); Q (ak je to tak) $\rightarrow R$ (potom sú všetky veci nevyhnutné); R (ak je pravda, že všetky veci sú nevyhnutné) $\rightarrow S$ (tak nič nie je v našej moci); $\neg S$ (no niečo v moci máme).

β) F (ak všetky veci prichádzajú prostredníctvom osudu) $\rightarrow P$ (všetky veci prichádzajú cez antecedentné príčiny). Karneades priamo uzatvára $\neg F$ (nie je pravda, že čokoľvek prichádza, prichádza prostredníctvom osudu). Zamlčaným Karneadovým predpokladom je, že logický záver prvej časti úsudku α), že $\neg P$ (nie je pravda, že všetky veci prichádzajú cez antecedentné príčiny), je predpoklad, z ktorého možno dosiahnuť záver druhej časti úsudku β, že $\neg F$ (nie je pravda, že čokoľvek prichádza, prichádza prostredníctvom osudu).

[275] Cic. *fat.* xiv, 31.

[276] Význam obsiahnutý v Serviovom tvrdení by sme si mohli predstaviť aj ako $a \leftrightarrow \Box b$, keďže ono vyplýva z $(a \rightarrow \Box b)$ a $(\neg a \leftrightarrow \Diamond \neg b)$ podľa teorémy $[(a \rightarrow \Box b) \wedge (\neg a \rightarrow \Diamond \neg b)] \leftrightarrow (a \leftrightarrow \Box b)$.

„alternatívu k osudu“ , pretože v súlade s jeho návrhom alternatíva k osudu nie je stanovená, ale otvorená a vyjadruje bohatšie možnosti slobodnej vôle ($\neg\Box b$, resp. $\Diamond\neg b$):

buď $[(a \rightarrow \Box b) \wedge (\neg a \rightarrow \neg\Box b) \wedge a] \rightarrow \Box b$

alebo $[(a \rightarrow \Box b) \wedge (\neg a \rightarrow \neg\Box b) \wedge \neg a] \rightarrow \neg\Box b$.

Zdá sa, že zákon vylúčenia tretieho je vo všetkých zneniach fatalizmu „podmieneného osudu“ v antecedentnej časti výrazu nadbytočné uvádzať a mohli by sme ho vypustiť, pretože významy oboch implikatívnych výrazov v hranatých zátvorkách predstavujú možnosti, ktoré sa navzájom vylučujú. Teda výraz zostáva teorémou aj bez tretieho konjunktu, tzn. $a \vee \neg a$. Podľa jednej z možných interpretácií by *fatalizmus podmieneného osudu* ťažko mohol byť vhodným AL uchádzačom, keďže spĺňa Chrysippovu poznámku o antecedentnej podmienke. Na druhej strane, lenivosť by sa mohla uplatniť počas obdobia uskutočňovania vybraného konzekventu, po voľbe antecedentu. Musíme poznamenať, že hoci toto nie je úplný fatalizmus, tak určitú chvíľu – po otvorení výsledku voľbou jedného z antecedentov – sa podmienený osud mení a počas tohto obdobia sa naďalej riadi princípmi úplného fatalizmu.

Proti forme fatalizmu podmieneného osudu (chápaného ako druh univerzálneho implikačného zákona) a jemu zodpovedajúcim predpovediam, hovorí jedna silná antická námietka. Pochádza od ateistu Oenomaosa, ktorý ho volal jednoducho „nehanebný“. Ak je určitá voľba vo výbere dvoch antecedentných podmienok slobodná, aký by bol výsledok, ak by sa rozhodnutie inej súvisiacej voľby týkalo rovnakých udalostí a prepájaním začalo konfliktný osudový rad? Ak je Láios pánom svojej vôle, tak Oidipus je tiež. Oenomaos uzatvára:[277]

> a rovnako ako druhý (tzn. Láios) mal moc splodiť alebo nesplodiť, mal syn v moci svojho otca zabiť alebo nezabiť...

Dva osudy by boli v konflikte a ich vzájomné prenikanie by muselo ovplyvňovať výsledky v oboch prípadoch. Oenomaos opakuje Karneadov výrok – že ani Apolón v prípade podmieneného osudu nemôže predpovedať budúcnosť. No, na rozdiel od Karneada, koncepciu podmieneného osudu kritizuje

277 Oenom. *apud* Euseb. *praep. ev.* 6, 7.

ako úplne neudržateľnú. Navyše, nie je celkom jasné, či sa slobodná vôľa rozhoduje iba medzi exemplifikáciami antecedentov univerzálnych implikačných zákonov, alebo si niekedy môže odpočinúť a jednať bez neustáleho tlaku k voľbe niektorého z predurčených výsledkov? Ak sú osudové súvislosti obmedzené iba na určité druhy udalostí, a nie na všetky, tak by vôľa mohla byť nezávislá od implikačných zákonov a vždy mala možnosť unikať osudu. Ak by každá zvolená udalosť viedla k osudovému výsledku, tak únik pred jedným reťazcom osudu by znamenal iba jeho nahradenie nejakým iným. Určité odpovede na tento problém nám dáva Proklos.

Medzi prístupy umožňujúce *celkové vyslobodenie z osudu* môžeme zaradiť ešte tento ďalší. Proklos bráni novoplatónsky koncept hypotetického (podmieneného) osudu.[278] Vo svojom zozname prístupov cituje aj koncepcie odporcov. Uvádza napríklad neznáme miesto z Aristotela, v ktorom hovorí, že je možné uniknúť poriadku pohybu nebeských telies, kozmických dráh, svetovému rozumu a týmto spôsobom „prekonať ich osud". O niekoľko riadkov vyššie uvádza peripatetikov – zvlášť Alexandra – podľa ktorých je osud *individuálna prirodzená dispozícia*. Ľudia sa rodia s určitou množinou dispozícií. Takéto dispozície *samy osebe* určujú osud osoby. Sú rôzne spôsoby, ako ho prekonať – napríklad zdokonaľovaním zručností, obohacovaním poznania, úvahami o vlastných dispozíciach, daných nám *prirodzeným* osudom. Ako je to technicky možné? Koncepcia predpokladá určitý druh svetovej hierarchie, podobne ako sme mali v pozadí *egyptského fatalizmu*. Na jej vrchu spočíva moc *prozreteľnosti*, ktorú poslúcha osud a v spodnej časti hierarchie sú ľudia s ich individuálnymi dispozíciami. Ako hovoril Boethius, „osud je sluhom prozreteľnosti";[279] alebo – ako si myslí Hierokles – osud je podriadeným prozreteľnosti a Boh ho ovláda v súlade s jej zákonom.[280]

[278] Procl., *in Tim.* 3.272, 11-14.

[279] Boet., *cons.* 4, 6, 13.

[280] Hier. *de prov.* in Phot. *bib.* 461b28-31 (cod. 251).

Podľa Hieroklovej novoplatónskej interpretácie je povaha tohto zákona *hypotetická*, celkom ako v predchádzajúcom prípade („ak urobíš *toto*, budeš *tak a tak potrestaný* alebo *odmenený*“). Na druhej strane peripatetici by pripustili, že *môžeme* zmeniť predurčený výsledok daný antecedentnými podmienkami. Alexander povedal,[281] že činy ľudí, ich životy a konce,

> sú, ako vidíme, *vo veľkej miere* (V.M.) v súlade s ich prirodzenou konštitúciou a dispozíciami.

Napriek tomu, že sú hypotetické zákony silné – osud možno ešte stále *úplne* prekonať. V príklade so Sokratovu fyziognómiou hovorí, že osudový rad je možné potlačiť cvičením sa vo filozofii [*tamže*: 171, 7 – 17]. Súčasne jeho riešenie podporuje užitočnosť predpovedí, pretože tie súvisia s osudovými udalosťami, ktoré sú späté s *terajšími* dispozíciami. No prirodzené dispozície sú v „nejakej miere“ otvorené našej vôli a dajú sa zmeniť: ak by sa Sokrates nezaujímal o filozofiu, pravdepodobne by ho – v súlade s jeho dispozíciami – ovládala *iba* moc osudu. Podľa jeho dispozícií alebo podľa znamení, ktoré s nimi súvisia, dokážu proroci, jasnovidci, fyziognómovia, atď. predpovedať jeho *možnú* (nie *nevyhnutnú*) *budúcnosť*, no nie sú schopní predvídať možné *individuálne* zmeny a odchýlky od osudovej postupnosti.

Boethiova koncepcia p r e m e n l i v é h o o s u d u sa v mnohom podobá na predchádzajúcu koncepciu[282] a v určitom zmysle sa opiera o tu Alexandrovu. Korene myšlienky vystupujú z Aristotela. Osud a Šťastena sú božské komplementy a Šťastena sprevádza Osud. Udalosti určuje osud, ale dá sa ovplyvňovať a je možné uniknúť – ako tvrdí Calcidius – jeho moci.[283] Predurčený výsledok nastáva, *iba ak sa osudu nekladie žiaden odpor*. Zatiaľ čo tomu, kto kladie odpor, pomáha Šťastena, neznalosť privádza Osud k plnej moci. Osud je sila riadená nehybným a nemenným plánom božskej prozreteľnosti, ktorý sa jeho prostredníctvom uskutočňuje v čase a priestore, kým ľudské bytosti sú schopné povzniesť sa nad úroveň Osudu a rozumným konaním získať milosrdenstvo Šťasteny. Rovnica je nasledujúca: viac Šťasteny, menej Osudu; viac rozumného konania, menej osudových určení.

---

[281] Alex. Aphr. *fat.* 170, 20–23

[282] Boëth. *cons.* 5.

[283] Calc. *in Tim.* 189.

Táto koncepcia, ako aj ďalšie z tejto množiny prístupov, umožňujúcich *celkový únik z dosahu osudu* (dodajme – sublunárneho osudu), majú nejaké spoločné stránky s *egyptským fatalizmom* (závislosť od nebies, ktorú možno zmeniť, prekonať), s *Vergíliovým astrologickým fatalizmom* (osud je daný narodením) a s Karneadovým *podmieneným osudom* (predpoklad o *determinizme konateľa*). V porovnaní s nepriamym vyhnutím sa osudu v *egyptskom fatalizme,* predurčené výsledky sa dajú prekonávať priamo. Navyše, tu nemáme „fatalizmus medzičasu“.

Podľa niektorých autorov sa osudu vyhnúť dá, ale iba sčasti. Sú známe prípady súvisiace s predurčenými udalosťami, ktorým sa dalo *dočasne vyhnúť* alebo ich *uskutočniť pred stanoveným časom*. Toto je mierna podoba *Vergíliovho astrologického fatalizmu*. Použime ilustráciu z Vergíliových veršov, odkazujúcu na prípad smrti „pred osudovým okamihom“:[284]

> Pretože neumierala ani osudom, ani neskonala zaslúžene, ale pred svoj*í*m dňom (ante diem subitoque accensa furore).

Osudová *udalosť* a jej *čas* sú predznamenané – raz predurčenej udalosti sa nedá uniknúť, hoci ju môžeme na chvíľu odsunúť alebo ju dosiahnuť pred stanoveným okamihom (alebo aj po ňom). Túto možnosť by sme mohli porovnať s vyššie zmieneným Oenomaosovým komentárom o dvoch vzájomne interferujúcich vôľach a azda v nich rozpoznať základy vysvetlenia, ako sa dá posúvať alebo naťahovať predurčený čas. V každom prípade, možnosť ohýbať časový rozmer osudových udalostí dodatočne ozmysľuje a zdôvodňuje počínanie tých, ktorí načúvajú predpovediam. No k tomuto druhu príkladov je ťažké zaujať všeobecný názor a rozhodnúť sa, či predstavujú úplný alebo čiastočný fatalizmus a či sa odsunutie predurčenej udalosti dá vôbec vyložiť ako únik.

Sada Poseidóniových príkladov a druh pružného fatalizmu

V Cicerónovom *de fato* a *de divinatione* je množstvo príkladov predpovedí. Príklady v jeho *de fato*, iii, 5–6, ktoré pravdepodobne prebral od Poseidónia, z viacerých dôvodov znevážil ako problematické. Nebudeme sa tu nimi zao-

[284] Verg. A*en*. iv, 696.

berať podrobnejšie. Zaujímavé je, že tieto príklady ukazujú na jedno porozumenie osudu a tiež štruktúru predstavy toho, ako osud postupuje a ako sa fatalizmus ešte dá vnímať . Predpovede sú vykreslené ako *neodvolateľné*, no vo väčšine prípadov sa vo vzťahu k ich „topológii" vyskytuje akási časová *pružnosť* a *neurčitosť* (podobne ako v predchádzajúcom Vergíliovom príklade s frázou „pred svojím dňom"). Tento druh fatalizmu má spoločné prvky s koncepciou niekedy uvádzanou ako *fatalizmus udalosti* („*event fatalism*"). Predpovede pokrývajú viac-menej presný informatívny obsah, pokiaľ ide o č a s, m i e s t o a s p ô s o b uskutočnenia predpovedanej udalosti. Predpoveď nie vždy obsahuje alebo stanovuje všetky tri prvky. V príklade so Sokratom[285] bol vopred stanovený *čas*, kým v prípade Fabia vieme vopred iba to, že nezomrie na mori. Fabiov osud sa nepredpovedá alebo neformuluje pozitívne – *miesto*, *čas* alebo výslovný *spôsob* úmrtia sa neuvádzajú.

Ukotvenosť času sama osebe nie je dostatočná nato, aby bol daný fatalizmus úplným fatalizmom. Ak má tento druh fatalizmu jeden z prvkov stanovený, no ďalšie nie, tak by mal patriť medzi jeho čiastočné varianty. Ak je pravda, že „Fabius nezomrie na mori", tak je na mori pod úplnou ochranou osudu nesmrteľný, pretože nejestvuje nevyhnutná podmienka na naplnenie jeho osudu. Keď chce uniknúť osudu, mal by bežať k moru. Tu je teda osud vo svojej povahe pružný, pretože existuje spôsob, ako mu uniknúť.

Prečo nás zaujíma táto stránka fatalizmu? Predpoklady AL by sme mohli čítať ako tento druh fatalizmu – ako *p r u ž n ý f a t a l i z m u s*, resp. fatalizmus s *neurčitou topológiou*.[286] AL by sme tiež mohli rozumieť tak, že nevykladá prítomnosť stálosti topologických bodov. Iste, argument by sme mohli čítať viacerými spôsobmi a to, že niektoré prvky predpovedí chýbajú, neznamená, že by daná udalosť nemohla byť predurčená prísnejšie aj v

[285] Cic., *fat.* xiii, 30.

[286] Diodorov údajný fatalizmus, ktorému sa často pripisuje *princíp plodnosti* (a kolaps modalít), tým, že obhajuje tvrdenie hovoriace, „že možné je len to, čo je alebo sa stane" by sa dal preformulovať a zaradiť do *pružného fatalizmu* („*streching fatalism*"), pričom by sa *nevyhnutnosť* interpretovala ako „*nevyhnutnosť* s ohľadom na to, že sa niečo s k ô r č i n e s k ô r (nevyhnutne) stane".

zmysle úplného fatalizmu. Chceme zdôrazniť len to, že takéto pružné koncepcie boli v antike prítomné a mohli tvoriť časť kontextu nášho argumentu.

Pravdepodobne najzvláštnejší druh fatalizmu nájdeme v Harrisonovej [1983] *Jeruzalemskej komnate* („*Jerusalem Chamber*"). Podobá sa na Cicerónov príklad Daphitom.[287] Jemu bolo predurčené spadnúť z koňa, pričom ho nakoniec zhodili zo skaly zvanej *Hippos* („Kôň"). Nenaznačuje sa tu žiadna priama topológia predurčenej udalosti (*miesto*, *čas*, *spôsob*), ale iba nepriama a mätúca. Dokonca aj osudový program by sme po uskutočnení udalosti mohli považovať za určený. Tento druh fatalizmu dostal názov podľa Shakespeara:[288] umierajúceho kráľa nesú na miesto, ktoré sa volá *Jeruzalemská komnata*. Dokonal v nej, napĺňajúc proroctvo, podľa ktorého zomrie v Jeruzaleme. O fatalizme a fatalistoch by to malo stačiť – v každom prípade, fatalizmov je viacero.

Ktorý druh fatalizmu vedie k lenivosti? Aristoteles kritizuje záver o lenivosti, no – ako sa zdá – svoj záver zameriava skôr proti *logickému fatalizmu* ako koncepcii než proti usudzovaniu, podľa ktorého fatalizmus implikuje lenivosť. V každom prípade by forma fatalizmu, ktorý by mohol vystupovať v pozadí AL, musela predpokladať a) nejakú formu slobodnej vôle a b) stanovené osudové výsledky. Keďže iba platónsko-sokratovská koncepcia je chronologicky aj konceptuálne v súlade s AL, predpokladáme, že argument bol namierený proti Platónovi (a platonikom) a jeho koncepcii *podmieneného osudu*, chápaného ako zákon,[289] prípadne proti nejakým iným nasledovníkom Sokrata. Tieto osobnosti musia byť odborníkmi v logike a obhajcami kauzálneho alebo logického determinizmu. Výber uchádzačov je neveľký, keďže všetky stopy ukazujú na megarčanov.

Ďalšie otvorené otázky

Prečo sa zdá, že argument je megarský? V skratke si zopakujme vyššie uvedené premisy AL. Premisy argumentu sú nasledovné:

---

[287] Cic., *fat.* iii, 5.

[288] Shakespeare, *Henry IV*, *časť. 2.*, iv. *dejstvo*, *scéna* 5.

[289] *Porov.* Alcin., xxvi, 179, 1-34.

a) $p \to [(q \lor \neg q) \to p]$
b) $\neg p \to [(q \lor \neg q) \to \neg p]$
c) $p \lor \neg p$

Bez prefixov (tzn. „byť súdený“ v **A**-verzii, alebo „byť od vekov pravdivý“ v **B**-verzii) sú premisy a) a b) paradoxy materiálnej implikácie, kým c) je ZVT. Spomeňme si na Chrysippove kritické výhrady proti začleneniu zložky ZVT do a) a b) (tzn., $q \lor \neg q$ alebo údajne slobodnú vôľu). Namiesto tejto zložky požaduje Chrysippos zaradenie nevyhnutnej podmienky (v jeho *externom* alebo *internom* zmysle, *tzn. jednoduché* alebo *spolupredurčené* podmienky).

Polemiky o AL teraz jasne prerastajú do polemík o probléme platnej implikácie a o povahe podmienkových viet. Na jednej strane máme Chrysippovu požiadavku, že antecedent musí byť v *spojení* s konzekventom. Na druhej strane argument podopiera tvrdenie, že premenné v implikácii nemusia byť v spojení a že platná implikácia *sa nemusí viazať* na obsah antecedentu. Keďže všetky tri premisy sú tautológiami, očakávame, že na pozadí argumentu je *logický fatalizmus*. Navyše by sme mohli očakávať, že sa záver musí dosiahnuť na číro logických základoch v súlade s líniou ideálu logického fatalizmu. Kto je alebo kto sú Chrysippovi protivníci?

Niektoré riešenia AL (napríklad Dummett, s ohľadom na jeho riešenie inklinujúce k márnosti) sú bližšie k zamietaniu akýchkoľvek preventívnych opatrení a negujú zložku o slobodnej vôli $q \lor \neg q$ – „žiadne tvoje opatrenia nemožno považovať za účinné vzhľadom na tvoje prežitie – teda naň nemajú žiadny vplyv“.[290] No negáciu vloženého ZVT – ako častice o slobodnej vôli $\neg(q \lor \neg q)$ – nemožno platne odvodiť ako záver troch vyššie uvedených teorém. Predstava takéhoto postupu má veľmi blízko k ďalšiemu historickému argumentu, ktorý sa zakladá na rovnakých princípoch a pravdepodobne pochádza z tej istej školy.

Pokiaľ vieme, existuje iba jedno miesto, kde sa AL uvádza spolu s argumentom *Kosec* (AK).[291] Plútarchos[292] ich oba spomína ako *sofizmy*. Stefanos,[293]

[290] Dummett [1978:340].

[291] Pozri tu, kapitolu 3. *Poznámky k argumentu Kosec.*

[292] Ps.-Plutarch, *fat.* xi, 547e.

[293] Steph., *in Int.* 34, 34-35,10.

Ammonios a anonymný Aristotelov komentátor považovali AK za „parabolický“ – tzn. *paralelný argument*. Obe črty má tiež aj AL. Nie všetky verzie AK v literatúre sú porovnateľné s AL, ale jedna Amóniová nesie zaujímavé vlastnosti. On AK uvádza ako argument, ktorý zamieta možnosť a pravdivé propozície o budúcich udalostiach prenecháva iba nevyhnutnosti. Toto je argument:[294]

> ... ak „‘budeš kosiť,“ uvádza, „nie je, že *a z d a* (snáď, τάχα) budeš kosiť a *a z d a* nebudeš kosiť *a l e* (ἀλλὰ) – *c e l k o m i s t o* budeš kosiť (πάντως)“; a ak ‘nebudeš kosiť,’ – rovnakým spôsobom uvádza – „nie je, že *a z d a* budeš kosiť a *a z d a* nebudeš kosiť,“ ale „*c e l k o m i s t o* nebudeš kosiť.“ *A v š a k* (ἀλλὰ μὴν) „nevyhnutne, buď budeš kosiť alebo nebudeš kosiť.“ *P r e t o azda* bolo zamietnuté (ἀνήρηται ἄρα τὸ τάχα) vzhľadom na to, že nemá miesto ani v protiklade *kosiť-nekosiť* – z ktorých sa jeden vyskytuje nevyhnutne – ani v tom, čo vyplýva z ktorejkoľvek z týchto hypotéz.

Argument má rôzne čítania.[295] Tiež výrazy sa dajú vykladať odlišne, obzvlášť výraz „celkom isto“.[296] Predpokladajme, že namiesto našej vsunutej frázy na mieste druhého antecedentu („či po lekára pošleš, alebo nie“) bude negovana forma („nie je, že azda budeš kosiť a azda nebudeš kosiť“ v závere, *tzn.* $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$ (temporálne čítanie viet a prefix budúcnosti vynecháme). Máme:

a’) $p \rightarrow [\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p) \rightarrow p]$

b’) $\neg p \rightarrow [\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p) \rightarrow \neg p]$

c’) $p \vee \neg p$

d’) $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$.

Aj keď sú prvé tri premisy teorémy, záver nie je logicky platný. Niekoľko vecí je pre nás zaujímavých:

Po prvé, prvé dve prvé premisy sú paradoxy materiálnej implikácie, tretia je ZVT. Tak je to aj v AL.

[294] Ammon. *in int*. 131, 25-31

[295] *Porov.* Seel [1993]

[296] *Pozri* tu, poznámka 305.

Po druhé, na základe dostupných zdrojov sa zdá, že ide o pôvodne megarský argument (ktorý za veľký majetok Zenón odkupuje od „dialektikov“).

Po tretie, čítanie implikácie je Filónovo – riadi sa princípom kompozicionality, tzn., že implikácia je neplatná iba vtedy, keď je pravdivý antecedent a konzekvent je nepravdivý.

Po štvrté, usudzovanie v argumente vedie za pomoci ZVT k negácii druhého antecedentu (stabilného) premís a) a b).

Po piate, aj záver AL by sa analogicky s AR mohol podobať negácii druhého antecedentu a) a b).

Šiesty bod je trochu zložitejší. Povedzme len toľko, že záver odvodený z doplnkového páru predstavuje najsilnejší megarský modálny princíp, *princíp plodnosti* – nie sú neaktualizovateľné možnosti (v megarskom čítaní temporálnej postupnosti, ktorá sa výrazne líši od Aristotelovho non-temporálneho výkladu princípu, sa stotožňuje $\Diamond p$ a $\Box p$, ale ponecháva sa ich následnosť). Princíp má niekoľko ekvivalentných foriem: jednu môžeme nájsť v závere AK, tzn. $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$. Ďalšie zaujímavé formy princípu sú $\Diamond p \rightarrow \Box p$ a $\Box p \vee \Box\neg p$. Ani jedna nie je teorémou. Dnes by sme ich označili v tejto zjednodušenej forme ako modálnu chybu, resp. *kolaps modalít*. Posledná forma pripomína princíp, ktorý kritizoval Aristoteles v *de int.* ix – (tzn. princíp, ktorý vylúčil) a vyzerá ako neobmedzená distribúcia operátora nevyhnutnosti pred zátvorkami ZVT medzi jednotlivé premenné v zátvorkách. Aristoteles túto distribúciu nezamieta úplne a bez obmedzenia, ale iba pre budúce prípady. Distribúcia nie je logicky opodstatnená a nemá nič spoločné so ZVT, ktorého legitímna modálna verzia je $\Box p \vee \neg\Box p$ (alebo $\Box p \vee \Diamond\neg p$), ale nie $\Box p \vee \Box\neg p$ (resp. $\Box p \vee \neg\Diamond p$).[297] No vieme si predstaviť, ako sa táto distribúcia získala uplatnením princípu ZVT buď spolu s

[297] Aby sme získali $\Box p \vee \Box q$ z $\Box(p \vee q)$, tak prinajmenšom v S4.3 je nevyhnutné splniť dve dodatočné podmienky, tzn. $\Box(p \vee \Box q)$ a $\Box(\Box p \vee q)$; *porov.* Rescher – Urquhart [1971:256].

princípom „od pravdy k nevyhnutnosti“, alebo s princípmi „čokoľvek je prípad, je pravda“ a „čokoľvek je pravda, je nevyhnutné“.[298]

Všetci (spomenuli sme, že Aristoteles a jeho komentátori, ako aj väčšina antických filozofov, možno s výnimkou Kleanta[299] a snáď Epikura) s takouto distribúciou operátora nevyhnutnosti pre minulosť by súhlasili, pretože je to v súlade s princípom *konzervácie minulosti*. To, čo v tomto kroku považovali za problematické, je uplatnenie distribúcie na vety o budúcnosti.

Teraz sa zbežne pozrime na takzvané „dôkazy“. Jeden, (A), dosiahneme uplatnením princípu „od prípadu k nevyhnutnosti“, ďalší (B) uplatnením Tarskeho korešpondenčného kroku, tzn. princípu „od prípadu k pravde“ v spojení s princípom „od pravdy k nevyhnutnosti“.[300]

(A)

$p \vee \neg p$

$p \rightarrow \Box p$

$\neg p \rightarrow \Box \neg p$

$\Box p \vee \Box \neg p$

(B)

$p \vee \neg p$

$p \rightarrow \mathrm{T}p$

$\neg p \rightarrow \mathrm{T}\neg p$

$\mathrm{T}p \rightarrow \Box p$

$\neg \mathrm{T}p \rightarrow \Box \neg p$

$\Box p \vee \Box \neg p$

Výsledky oboch verzií by boli nápomocné pri čítaní AL premís. Išlo by o výrazy rozšírené o modality, ktoré sú korešpondujúce s frázou „od vekov pravdivý“ z **B**-verzie Cicerónovho zdroja. Premisy doplnené o modality sú:

a”) $\Box p \rightarrow [(q \vee \neg q) \rightarrow p]$

b”) $\Box \neg p \rightarrow [(q \vee \neg q) \rightarrow \neg p]$

c”) $\Box p \vee \Box \neg p$

Ak Diodoros skutočne prijíma bežnú vzájomnú definovateľnosť nevyhnutnosti a možnosti (ako si to myslia Øhrstrøm a Hasle [1995:25]), potom možno výraz c”) dáva zmysel. Krok c”) by v určitom zmysle bol ekvivalentný s Diodorovým údajným princípom plodnosti (v ktorom sa implikácia musí čítať nie v zmysle „vyplýva“, ale „nasleduje po“, tzn. $\Diamond p_{t1} \rightarrow \Box p_{t2}$, pričom $t1 < t2$). No teraz a”) a b”) nie sú viac platnými princípmi materiálnej implikácie. Nie sú to ani Filónove pôvodné verzie, ani teorémy

298 *Porov.* Fitting – Mendelsohn [1998:37]; Kneale [1986:47 – 48]; Haack [1974:79 – 80].

299 Cic. *fat.* vi, 13.

300 Podobný pokus nájdeme v Danto [1965:188ff]

(prinajmenšom v bežnom prijímanom modernom zmysle). Na základe toho záver s negovaným ZVT – vsunutý ako druhý antecedent, spoločný obom premisámzohrávajúcim úlohu pri negovaní disjunktívneho záveru, tzn. $\neg(q \vee \neg q)$ – nebude prijateľný, aspoň nie pre Diodora. Tu jednoducho strácame niť analógie.

Odtiaľto môžeme pokračovať iba na základe neveľmi jasne zdôvodnených domnienok a extrapolácií. Jedným z mnohých riešení tohto druhu by mohlo byť požičanie si formulácie ZVT vsunutého do druhého antecedentu [„čokoľvek sa prihodí/akokoľvek“ z a”) a b”), tzn. $\Diamond q \wedge \Diamond\neg q$] a potom ho nahradiť takým spôsobom, aby sme dostali zamýšľanú formu negovaného záveru, ktorá implikuje princíp plodnosti, tzn. $\neg(\Diamond a \wedge \Diamond\neg a) \leftrightarrow (\Diamond a \rightarrow \Box a)$. Tento krok nám nedáva nič nové, čo by sme už nevedeli tým, že výsledky pripomínajú AK – pre slobodnú vôľu nie je možné buď povolať, alebo nepovolať lekára; všetko, čo by sme mohli spraviť, je vopred nevyhnutné, pretože možnosti sa nemôžu neuskutočniť. To nielenže korešponduje s AK, ale aj z Diodorovým argumentom *Vládca* (AV). Zhoduje sa s jeho zamýšľanými závermi voči pozícii logického fatalizmu. Napriek tomu to nemá nič spoločné so záverom o márnosti, uvedeným v našich historických prameňoch AL. Je tiež ťažké predstaviť si nejaké alternatívne čítanie základných megarských princípov, ktoré by nám v tejto konštrukcii umožnilo získať záver logicky platným spôsobom – tak, ako v príklade AK, záver tu nemôžeme získať logicky platným postupom (bez niektorých dodatočných, tu možno zamlčane prijímaných predpokladov).

Aj vzhľadom na podobnosť týchto troch foriem argumentov (AK, AL, AV) si myslíme – bez ohľadu na to, či používame implikáciu vo Filónovom alebo Diodorovom zmysle – že dôkaz márnosti nepatril k ambícii argumentov. Prijateľnejší by bol predpoklad, že pôvodné megarčanmi poskytnuté závery by predsa museli mať niečo spoločné a že by boli utvorené s približne rovnakým poslaním, a s metafyzickým pozadím, ktoré korešponduje s logickým fatalizmom.

Lenivosť

Argument utvorený v prospech hypotézy o lenivosti by mal obsahovať inú líniu zdôvodňovania. V prvom rade takú, ktorá musí prijať dodatočné predpoklady (okrem predpokladov už daných vo vyššie uvedenej formálnej kostre navrhnutej známymi zdrojmi AL). Musí predovšetkým pokryť posun od možnosti slobodného rozhodovania sa z „čokoľvek sa stane“ (s) k „neúčinnosti“ (n), a následne od „neúčinnosti“ k prijatiu „lenivosti“(l). Obe možnosti sme mohli nájsť medzi niektorými alternatívami *čiastočného fatalizmu*, no nie v logickom fatalizme, ktorý prijíma formu *úplného fatalizmu*. V čiastočnom fatalizme (nie vo všetkých jeho formách), by sa predurčené výsledky uskutočňovali nezávisle od našich dostupných slobodných rozhodnutí. K argumentu mala by byť pripojená pravdepodobne táto línia zdôvodňovania:

$$\vdash \{[f \to (s \to n)] \wedge [(s \to n) \to l]\} \to (f \to l).$$

Prvé hranaté zátvorky tu pokrývajú posun od osudu k neúčinnosti, kým druho zabezpečuje posun od neúčinnosti k lenivosti. Zdá sa, že systematická chyba pretrváva dokonca aj v takom prípade, keď dodatočne zahrnieme predpoklad disjunktívneho exkluzívneho páru („vyliečiť sa“ (p) a „nevyliečiť sa“ ($\neg p$) s predikátom „byť súdený“).

$$\vdash \{[\mathrm{F}p \to (s \to n)] \wedge [\mathrm{F}\neg p \to (s \to n)] \wedge [(s \to n) \to l)]\} \to [(\mathrm{F}p \vee \mathrm{F}\neg p) \to l].$$

Hoci je takto utvorený argument logicky platný, nezakladá sa na čistej forme ZVT, resp. vylučovacej disjunkcii, ale na *zlučujúcej* (keďže sa netvrdí $\mathrm{F}p \vee \neg\mathrm{F}p$). Rovnakú platnosť by sme získali aj substitúciou modálneho pojmu nevyhnutnosti namiesto F:

$$\vdash \{[\Box p \to (s \to n)] \wedge [\Box\neg p \to (s \to n)] \wedge [(s \to n) \to l)]\} \to [(\Box p \vee \Box\neg p) \to l].$$

Napriek tomu, že toto zdôvodnenie dáva formule logickú platnosť z moderného hľadiska, posledný antecedent nie je vo forme ZVT, tzn. $\Box p \vee \neg\Box p$, ale obsahuje výraz rovnocenný s *princípom plodnosti*, t.j. $\Box p \vee \Box\neg p \leftrightarrow \Diamond p \to \Box p$. Toto by však dnešní konzistentní logickí fatalisti neakceptovali bezvýhradne, keďže forma lenivosti nadväzujúca na slobodnú vôľu sa zakladá na dvoch slobodne zvolených pohyboch – slobodné rozhodnutie pre nečinnosť a taktiež slobodné rozhodnutie zahrnuté vo výraze „čokoľvek sa stane“ (ktoré by sme čítali ako „čokoľvek slobodne podnikneme“).

V AL, vo forme, ktorú uvádzajú existujúce antické zdroje, sa tieto premisy buď mlčky predpokladajú (a argument je entyméma), alebo argument ostáva logicky nepresvedčivou sofistickou konštrukciou, ako si to mysleli niektorí jeho antickí komentátori.

Domnievame sa, že počas svojej histórie argument prechádzal niekoľkými kľúčovými premenami: z pôvodnej formy úplného fatalizmu, ktorá vznikla ako kritika slobodnej vôle namierená proti niektorým dobovým rivalom (pravdepodobne veštcom, prípadne ako námietka platónskym alebo sokratovským oponentom obraňujúcim rôzne podoby podmieneného osudu, či akúkoľvek inú formu čiastočného fatalizmu), neskôr sa mení na argument brániaci obmedzenú slobodnú voľbu v prospech lenivosti. Jeho misiou v pôvodnej forme bolo prostredníctvom *reductio* ukázať nevyhnutnosť našich činov. V zachovanom tvare je argument zaseknutý vo forme určitého druhu interregna: argument nie je účinný ani v prospech lenivosti, ani pre logický fatalizmus. Pôvodná účinnosť argumentu a jeho logická platnosť sa časom vytratili. Takto je všeobecnosť jeho pôvodného uplatnenia obmedzená výlučne na obranu len niektorých z čiastočných fatalistov a najhoršie je, že podľa existujúcich prameňov vyzerá ako argument v ich prospech.

Na záver zosumarizujeme niektoré naše pozorovania. Existuje mnoho interpretácií antického fatalizmu. Dajú sa predstaviť ako argumenty utvárajúce platné úsudkové schémy, tzn. teorémy. Podľa zachovaných prameňov nie je Chrysippova reakcia na argument taká presvedčivá, ako sa mohla na prvý pohľad zdať jeho komentátorom. Argument, tak ako sa zachoval v historických prameňoch, nie je logicky dostatočne presvedčivý.

Takže argument *Lenivý*, tak ako sa zachoval v historických prameňoch, nie je logicky presvedčivý. Podľa tejto jeho podoby sa zdá, že bol navrhnutý v prospech tzv. *čiastočného fatalizmu* (zahŕňajúceho zároveň aj *fatalizmus minulosti*). Argument berie do úvahy, že zo stanoviska *logických fatalistov* je slobodná vôľa neprípustná, no predsa je akceptovateľná pre niektorých nie univerzálnych fatalistov (resp. čiastočných fatalistov).[301] Existujú náznaky, podľa ktorých dnešná podoba argumentu nie je pôvodná, ale prebratá z megarského zdroja a neskôr zmenená alebo prispôsobená výkladu určitých

[301] *Pozri,* Marko [2017].

druhov riešenia. Zdá sa, že pôvodná forma argumentu bola iná a k jeho účelu *nepatrila obhajoba nečinnosti*. Ak má historický argument viesť k logicky uspokojivému riešeniu, potrebujeme nájsť dodatočné premisy a pokúsiť sa o jeho jemnejšie zobrazenie.

3. Poznámky k argumentu *Kosec*

Pred viac ako dvomi desaťročiami G. Seel podal výstižnú interpretáciu argumentu *Kosec*. Argument sa zriedkavo objavuje vo filozofických diskusiách, preto jeho pokus o interpretáciu dodnes zostáva jedinečný. Riešenie argumentu je do detailov komentované v Seel [1993] a v jadrnej a čiastočne korigovanej forme v Seel [2001].

Argument *Kosec* (**AK**) sa zvyčajne objavuje v diskusiách o determinizme a pravdivosti predikcií o budúcich náhodnostiach a je často sprevádzaný dvomi inými argumentami – argumentom *Lenivý* (**AL**) a argumentom *Vládca* (**AV**). Zoznam príbuzných argumentov je občas dlhší. Niektorí autori zvyknú priraďovať **AK** k argumentom, ktoré zhŕňajú dva princípy – *„od pravdy k nutnosti"* a *„od pravdy k osudu"*. Analyzovať argument, ktorý nemôže byť jednoznačne overený, predstavuje nevďačnú úlohu. Náš prístup k argumentu a spôsobu jeho rekonštrukcie nebude novátorský. Pokúsime sa len vytýčiť niektoré problémy prameniace z tohto argumentu a poznamenať niektoré ďalšie otázky, ktoré zostali otvorené v Seelovej rekonštrukcii.

Zdá sa, že od svojho vzniku býval argument príležitostne obohacovaný a preformulovaný zo strany mnohých učencov – megarčanov, stoikov a pravdepodobne aj peripatetikov. Vzhľadom na to, že nie všetky fázy vývoja argumentu možno rekonštruovať a že úplný obraz o jeho pôvodnej forme a genéze sa nedá dostatočne predstaviť, zostáva nám niekoľko možností.

Jeden z možných postupov v rekonštrukcii je prezentovať argument podľa stoikov, brať ho čo možno najbližšie k ich názorom na logiku a ich vkusu aspoň tak, ako ich dnes poznáme. *Ďalší* prístup by bol sledovať stopy jeho akejsi pôvodnej formy a rekonštrukciu čiastočne dopĺňať niektorými z dostupných častí jeho histórie. Podľa *poslednej* možnosti vývin a prechodné transformácie argumentu sú zanedbateľné a argument je dostatočne zvládnuteľný formálnymi prostriedkami, ktorými dnes disponujeme.

Vzhľadom na obmedzené a skromné zdroje, prvé dva prístupy sú ťažko realizovateľné. Na druhej strane, tretí prístup úplne zanedbáva cieľ

argumentu a zámer, s ktorým bol podaný. Otázka správneho prístupu je principiálna a okolnosti sú porovnateľné s inými známymi argumentami z minulosti. Keďže žiadna z jednotlivých možností nezachytí dôkladne a úplne pôvodný zámer a formu argumentu, zdá sa, že by sme kombináciou všetkých troch prístupov mohli dospieť aspoň k nejakým vedomostiam o starovekých spôsoboch riešenia logických hádaniek tohto druhu.

Argument

Na prvý pohľad sa zdá, že formulácia argumentu je neproblematická. Existujú tri jeho zdroje a navzájom sa v zásade zhodujú v spôsobe jeho výkladu. Jeden z nich pochádza od Ammonia,[302] ďalší od Stefana,[303] kým posledný od neznámeho autora.[304]

> ... ak „budeš kosiť," – uvádza – „nie je, že *a z d a* (snáď, τάχα) budeš kosiť a *a z d a* nebudeš kosiť, *a l e* (ἀλλὰ) – *c e l k o m   i s t o* budeš kosiť (πάντως)“;[305] a ak „nebudeš kosiť," – rovnakým spôsobom uvádza – „nie je, že *a z d a* budeš kosiť a *a z d a* nebudeš kosiť," ale „*c e l k o m   i s t o* nebudeš kosiť." *A v š a k* (ἀλλὰ μὴν) „nevyhnutne, buď budeš kosiť alebo nebudeš kosiť." *P r e t o azda* bolo zamietnuté (ἀνῄρηται ἄρα τὸ τάχα).

V starších záznamoch je argument známy len podľa svojho mena. V explicitnej forme sa jeho obsah po prvýkrát objavuje až u Aristotelových komentátorov. Poďme stručne zvážiť niektoré z jeho vlastností. Všetky sa objavujú v širšom kontexte diskusií na témy z Aristotelovho pojednania *de interpretatione*. V porovnaní s **AV** u Aristotela nie je žiadny odsek, ktorý je buď priamo alebo zjavne pripojený k tomuto argumentu. Motivácia pre odvolávanie sa na argument je teda vo všetkých troch prípadoch

---

[302] Ammon. *in int.* 131,20-132,7.

[303] Stephanus*, in int.* 34,34-35,10.

[304] Anonym. *in int.* 54,8-55,5 *Tarán.*

[305] V preklade termínu πάντως sme sa rozhodli pre frázu „celkom isto“, pretože obsahuje prvok poukazujúci na kvantitu (konkurenčné možnosti by boli „v každom prípade“, „každopádne“, „za každých okolností“, ale aj „istotne“, „určite“. LSJ uvádza význam πάντως (okrem homerovskej formy, so zavedenou negáciou) – „*at all events*“, „*at any rate*“, „*assuredly*“, „*no doubt*“.

nepriameho charakteru. U Ammonia a Stefana sa argument objavuje spárovaný s inými argumentmi, ktoré zdieľajú akýsi spoločný zámer. Prvý v páre (vlastne „náš" argument) je ten, ktorý je „viac verbálny" (Amm.: *logikôteros*; St.: *logikos*). Ďalší (*argument z božskej prozreteľnosti*) je „viac znepokojujúci" (je „viac naviazaný na povahu vecí" – Amm.: *pragmateiôdesteros*; St.: *pragmatoeidês*). Aj Ammonios a Stefanos sledujú rovnaký prúd uvažovania pri tvrdení, že *viac verbálny* argument „postupuje tak, ako keby išlo o prípad nejakej našej činnosti (*energeia*)" – samotná *činnosť* je ilustrovaná kosením.

Komentátori a doxografi nás informujú, že argument je braný ako *sofizmus*. Antickí komentátori považovali argument za neplatný. Pre Stefana a Anonyma je tento argument plytký, povrchný (*epipolaios*). Pre Plútarcha a Diogena je to tiež sofizmus.[306] Pre Ammonia a Stefana je to skôr *apória* „pre tých, ktorí ho počúvajú", ale – Ammonios rozhodne dodáva – taká, ktorú je „ľahko poraziť". Tri pramene sa v zásade zhodujú v otázke *o b s a h u* argumentu. Všetky z nich používajú rovnaké podstatné termíny, najmä kľúčovú dvojicu „azda" a „celkom isto" (*takha/pantos*). Uvedené premisy, zdá sa, pochádzajú zo spoločného zdroja (pravdepodobne zo strateného Porfyriovho komentára). Traja komentátori argument prezentujú ako konkurenčný k ich vlastnej pozícii. Stefanos vyslovene hovorí, že „prináša [argument] zvonka" a poznamenáva, že hlavným zámerom argumentu je „zrušiť náhodné". Ammonios ho berie ako pokus o to, „aby všetky veci učinil nutnými": dve hlavné premisy obsahujú tvrdenia týkajúce sa „pravdy vopred" a argument je explicitne deterministický, pretože tvrdí, že všetky budúce udalosti sú už vynútené.

Komuže „zvonka" môžeme pripísať tento argument? Jedine anonymný komentátor je explicitný v tejto otázke: argument vidí ako prebratý od stoikov. Iné známe pramene ho tiež spájajú s touto školou, ale bez uvádzania jeho obsahu. Mohlo by to viesť k tomu, že by **AK** bol braný ako stoický. Avšak Anonym by tiež mohol byť interpretovaný tak, že podľa jeho názoru argument bol prebratý z iného zdroja, kým stoici ho uvádzajú len ako jednu

[306] O stoickom názore na *sofizmy* a *apórie, cf.* Atherton [1993], Seel [1993], Marko [2011a; 2011b]; *pozri tu*, kapitola 2. *Po stopách uchadzačov o argument „Lenivý".*

zo svojich *apóriai*. Seel (2001) pokračuje v posudzovaní argumentu práve touto cestou.

Antické stopy argumentu

Je jasné, že argument nevznikol v stoickej škole. Podľa Diogena (vii. 25) ho Zenón kúpil na trhovisku od neznámeho dialektika a zaplatil dvojnásobnú cenu. Táto dramatická vrstva príbehu o Zenónovej fascinácii týmto argumentom poukazuje na to, že od toho okamihu je Zenón držiteľom jeho riešenia. Avšak *nielen jedného* riešenia. Vo svojom svedectve Diogenes[307] nepoukazuje len na jeden argument – *Kosec* – ale používa množné číslo a hovorí, že ide o *Koscov*. Zakladateľ stoickej školy nadobudol na trhovisku sedem *Koscov* a v závislosti od toho, ako interpretujeme pramene, toto môže znamenať aj všetky varianty **AK**, *alebo* sedem argumentov podobného druhu, *alebo* sedem rozličných módov tohto argumentu.

Zaužívaným pohľadom je, že skutočný vývoj stoickej logiky začali neskorší predstavitelia školy. Avšak Zenónov záujem o sofizmy nie je len vedľajšou kuriozitou. Zenón založil značný počet svojich vlastných argumentov na modeli šťastne získanej komodity. Aspoň jeden, citovaný u Plútarcha,[308] je zachovaný – formovaný je spôsobom podobným *jednoduchej konštruktívnej dileme*. Zenón bol odhodlaný poradiť si so záludnými hádankami, dokonca napísal knihu o *analyzovaní a riešení sofizmov* (*lyseis*).[309] Jeho dialektická technika a schopnosti boli vysoko oceňované zo strany raných stoikov. Storočia od vzniku tejto anekdoty je konflikt medzi dvomi logickými koncepciami – predavačov a kupcov v tejto transakcii – predstavovaný ako druh koncepčného konfliktu. Ale celkovo sa kúpa tohto argumentu (alebo argumentov) zdá výhodným obchodom pre ďalší pokrok logiky.

Vysoká cena zaplatená za argument zrejme vytvorila miesto pre jeho uchytenie v stoickej škole. Od tej doby je argument vo verejnosti predstavovaný ako súčasť stoického filozofického folklóru. Je ťažko povedať,

[307] D.L. vii. 44.

[308] Plut., *de Stoic. rep.* 1034E.

[309] D.L. vii. 4.

či argument utrpel transformáciou alebo nie – zo zdrojov o tom nevieme nič. Rozumné by bolo predpokladať, že v určitom zmysle bol „štandardizovaný", a tak odovzdávaný pre vzdelávacie účely. Neskoršie populárne komentáre, akými sú tie u Lúkiana,[310] zanechávajú nepochybný a všeobecný dojem, že bol zaradený medzi stoické argumenty (ako opačné voči megarčanom alebo tzv. dialektikom).

Vo svedectvách rôznych zoznamov stoických hádaniek je argument predstavený ako jeden zo sofizmov a *apórai*. Argument nie je presvedčivo „typicky" stoický, ale vieme, že zdroje uvádzajú aj rôzne iné argumenty – dnes známe ako nestoické – ako tie práve patriace stoikom. Oprávnene by sme mohli aspoň predpokladať, že argument mal určitú rolu pri prezentácii dialektických cvičení a sily logických prostriedkov, ako aj techník argumentácie. To, čo zostáva mimoriadne zvláštne, je, že údaj o obsahu tohto argumentu sa objavuje až takmer osem storočí po jeho prvom, nám známom, objavení sa.

Je ťažko vystihnúť akúsi generickú vlastnosť alebo podať nejaký nesporný základ pre systematizáciu argumentov na týchto zoznamoch. Väčšina z nich pramení asi u Eubulida a jeho stúpencov. V každom prípade, Lúkianos[311] uvádza **AK** bok po boku s **AV**, kým Plútarchos[312] ho pridružuje k **AL** (a ešte k ďalším argumentom spojených s osudom [ὁ παρὰ τὴν εἱμαρμένην], inak neznámych). Tieto tri argumenty majú mnoho spoločných vlastností a zároveň sa značne líšia od iných argumentov v zoznamoch.

Problémy v dvoch hlavných premisách

Dve úvodné premisy sa, s ohľadom na ich komponenty, dajú interpretovať rôznymi spôsobmi. Najproblematickejšie termíny sú „azda" (*takha*) a „celkom isto" (*pantos*). Nasledujúci problém sa týka otázky: ako interpretovať spojky medzi pod-vetami („*ak*" a „*ale*") v dvoch hlavných premisách?

---

[310] Luc. *vit. auct.*, 22; *symp.* i. 23.153; *schol. in Luc. vit auct.* (27) 22 *sq.*

[311] Luc. *vit. auct.*, 22.

[312] Plut. *de fato* 574E.

Azda (τάχα)

Podľa Sedleyho diagnózy[313] **AK** bol spoluargument s **AV** „zameraný na preukázanie, že nikdy nie je logicky správne hovoriť ‘*azda*’“.[314] V pozadí tohto návrhu je, že slovo „azda“ priamo uvádza neistotu. Z tohto dôvodu je potrebné vyhnúť sa tomuto termínu, pretože prediktívna veta o kosení platí vopred a v žiadnom prípade nesúvisí s termínom, akým je „azda“. Prečo Sedley jednoducho nekonštatuje, že tento argument je proti náhodnosti, ale trvá na jeho normatívnej funkcii týkajúcej sa použitia pojmu „možno“? Jeden z dôvodov by mohol byť ten, že samotný argument vôbec nie je proti náhodnosti. Ak by bol, sekvencia v predpoklade – *t.j.* $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p)$ – by sa mohla interpretovať v rámci celého argumentu ako *petitio principii*, keďže záver tvrdí len to, čo je už dané v premisách. Tento bod zaznieva v Ammoniových reakciách.[315] Preto by argument mohol byť prípadne aj o niečom inom. Z tohto pohľadu, Sedleyho pozorovanie môže byť odôvodnené, pretože idea argumentu je nielen v popieraní náhodnosti (ak je to jasný následok uznania *aktuálnej pravdivosti* predikcie), ale v predpise ohľadne *použitia* určitých termínov. Niektoré megarské pramene naviazané na Diodorovo meno by toto riešenie potvrdzovali, inak je celkom blízke Diodorovým vlastným komentárom o debate medzi „analogistami a anomalistami“[316] o pôvode jazyka, ako aj výkladu niektorých jazykových výrazov, ktoré sú potenciálnymi zdrojmi zmätkov.[317]

I keď by hlavným poslaním tohto argumentu bol konvenčný predpis, stále zostáva bod, ktorý leží v pozadí celého argumentu: ak náhodnosti nie sú,

---

[313] Sedley [1977:98].

[314] Tieto slová sú ozvenou Zellerovho čítania argumentu [1880:181 – 2, n.2]: „The *therizon* was as follows: either you will reap or you will not reap; it is therefore incorrect to say ‘*perhaps* you will reap‘.“

[315] Ammon. *in int.* 132, 2-3

[316] *Pozri* tu, kapitola *Apendix A1. Analógisti verzus anomalisti.*

[317] Jeden z príkladov jeho preskriptívneho prístupu je známy z argumentu zvyčajne interpretovaného ako *argument proti pohybu*, že nie je korektné povedať *„niečo sa pohybuje*“ ale skôr *„niečo bolo v pohybe*“; *cf.* S.E. *ph* ii, 242; obzvlášť S.E. *am* x, 85*ff.*

všetko je buď nutné alebo nemožné. Od tohto bodu ďalej zámer argumentu korešponduje s fatalistickým pokusom. Musíme na tomto mieste pripomenúť skutočnosť, že aj stoici aj megarčania[318] povoľovali určitý druh možností. V prípade, že argument sa skutočne opiera o starší spoločný zdroj, potom sme postavení pred ďalšiu otázku: *prečo by niekto, kto pripúšťa, že niektoré udalosti sú možné, bol proti používaniu pojmu „azda“ alebo vôbec proti náhodnosti?*

Môžeme len tušiť, aký bol postoj Diodora v tomto argumente. Kľúč k odpovedi by mohol spočívať v tom, že existujú niektoré koncepčné dôvody, aby sa „azda“ nestotožňovalo s „možnosťou“. Diodorova formulácia možnosti je: „to, čo buď je alebo bude“.[319] Ak hovoríme týmto spôsobom, že možnosť nejakej konkrétnej budúcej udalosti je teraz, skutočne, "ešte nie aktualizovaná nevyhnutnosť" tejto udalosti, potom je ťažko stotožniť tento princíp s tým, ktorý tvrdí, že taká udalosť „*možno* bude realizovaná“. Pre Diodora neexistuje rovnosť medzi:

α: *„ešte nie je realizované*“, a

β: *„možno bude realizované“.*

Následkom α je, že udalosť, o ktorú ide, bude realizovaná preto, že raz (*skôr* či *neskôr*) *musí* byť realizovaná, kým β vyjadruje možnosť (akokoľvek slabú), že daná udalosť *môže byť* realizovaná, ale *nie nutne* (pretože sa rovnako môže aj nestať).

Takýto prúd usudzovania má aj inú vetvu. Anonymný komentátor zdôrazňuje, že týmto argumentom stoici chceli ukázať, že neexistuje žiadny priestor pre možnosti.[320] Toto tvrdenie je v nesúlade s inými prameňmi o stoickej koncepcii modalít, kde

> možné je to, čo možno pokladať za pravdivé, ak nijaké vonkajšie okolnosti nebránia, aby sa to chápalo ako pravdivé (Okál).[321]

---

[318] Pozri tu, pozn. 516.

[319] Alex.Aphr. *in APr.* 183,34-184.

[320] Anonym., *in. int.* 54, 8-9.

[321] D.L. vii, 75.

Problém adekvátnej interpretácie možnosti je vo fókuse Cicerónovho *de fato* v jeho výklade rozporu medzi Diodorom a Chrysippom. Na rozdiel od Diodora, pre Chrysippa

> „dokonca aj tie veci, *ktoré nebudú*, sú *možné* – napríklad, že tento drahokam *môže* byť zlomený, aj vtedy, keby sa to nikdy nestalo.[322]

To znamená, že nie všetky dispozície nejakej entity budú v skutočnosti aj realizované, pretože môžu byť zamedzené vplyvom vonkajších príčin. Na druhej strane, podľa Diodorovej formulácie sa zdá, že všetky dispozície sú reálne a budú aj realizované (raz, *skôr* či *neskôr*), pretože *neexistujú neuskutočniteľné možnosti*, čo je dôvod častého pripisovania princípu plodnosti Diodorovi.

Máme teda niekoľko možností. *Buď* je interpretácia anonymného komentátora stoického pojmu možnosti zlá, *alebo* argument (ak vôbec pochádza od stoikov) nie je kompletný alebo nie je dôsledne prenesený; *alebo* sa nejaký všeobecne známy názor zamlčane predpokladá a z tohto dôvodu je videný ako niečo, čo je zbytočné komentovať (predovšetkým v úvahách o dôležitejších veciach týkajúcich sa diskusie o Aristotelovi). V každom prípade, v Anonymovom komentári je **AK** spojený so stoikmi, zatiaľ čo v Cicerónovom *de fato* a jeho výklade **AL** sú stoici prezentovaní ako silní oponenti práve formulácie argumentu, ktorú nachádzame u Anonyma.

Podľa prameňov sú **AK** a **AL** predstavené ako príbuzné argumenty, i keď môžeme len hádať, v čom táto príbuznosť spočíva. Zdá sa, že stoici kritizovali spojku v **AL** v dvoch súvetiach veľkých premís a trvali na interpretácii spojky (medzi dvomi vetami v týchto dvoch súvetiach) nie ako *materiálnej*, ale skôr – v dnešnom poňatí – ako *relevantnej* implikácie. V **AK** toto nie je úplne rovnaké, pretože výrazy v rámci konsekventov dvoch veľkých premís (ako sú predstavené zo strany antických komentátorov a dnešných bádateľov) sa zdajú konjunkciami. Mimochodom, ide presne o to, na čom stoici trvajú vo svojich kritikách **AL**: takéto dve vety v súvetí musia

[322] Cic. *fat.* vii, 13.

byť prepojené nejakým silnejším spôsobom než je materiálna implikácia – to predpokladajú i Cicero[323] a Origenes.[324]

Logici vetu s „azda“ berú skôr ako vetu o *aktuálnych možnostiach* než ako o budúcom kosení. Pre Sorabjiho[325] je termín „azda“ nejednoznačný a vôbec neuvádza budúcu pravdu. Skôr ide o jednoduché *opatrné tvrdenie* (*„a guarded statement“*) – o určitú rezervovanosť ohľadom budúcnosti, resp. budúcej skutočnosti.

Rozbor takéhoto druhu tvrdenia nájdeme ešte u Toulmina.[326] Na rozdiel od prísľubu P: „zajtra prídem“, ktorý je vyslovený bezvýhradne, „azda P“ zdôrazňuje určitú výhradu, obmedzenie alebo *rezervovanosť* voči prísľubu obsiahnutému vetou P. Výhrada, samozrejme, nemusí byť jednoznačná. Iba poukazuje na zamlčané, ale možné *ďalšie podmienky,* týkajúce sa aktualizácie budúceho konania obsiahnutého vetou P, napr. „Azda P (*záleží na tom, či...*).“ Veta je potvrdená až vtedy, ak je sľub dodržaný. Popretá je až vtedy, ak sľub nie je dodržaný.

Podľa Toulmina[327] by opatrné tvrdenie mohlo byť aj skrytou súčasťou dvojitej hry. Jednoducho ide len o skutočné možnosti. Čo tomu odporuje, nie je budúce vyskytnutie sa alebo nevyskytnutie sa nejakej predpovedanej udalosti, ale aj *akákoľvek veta,* ktorá zodpovedá opatrnému tvrdeniu. Zmyslom tejto hry je toto: keď jeden povie „azda budem kosiť“, opakom *nie je len* „neurobil si to, čo si povedal (prisľúbil, *atď.*)“, ale aj niečo, čo by korešpondovalo s *opatrným tvrdením* (vlastne, prejavom *rezervovanosti* k predchadzajúcemu postoju), ako napríklad: „nebudeš“. Podľa toho frázu treba chápať aj ako niečo, čo nemá nič spoločné s budúcimi možnosťami a náhodnosťami. I keď je – pravdupovediac – ťažké predstaviť si celú argumentáciu v súvislosti s „opatrným tvrdením“, pokiaľ by zámerom autora nebolo vyprovokovať záludnú hru založenú na tejto viacznačnosti „azda“.

---

[323] Cic. *fat.* xii, 28-9.

[324] Orig. *Cels.* ii, 20.

[325] Sorabji [1998:4 – 5; 2004:118].

[326] Toulmin [1950/1960:161; 2003:44 – 47].

[327] Toulmin [1950/1960:161]

Jennings[328] tiež analyzuje termín „azda“ v zmysle možnosti s ohľadom na disjunktívne kontexty, ktoré nie sú pravdivostno--funkcionálne. Niekedy explicitné „alebo“ môže byť použité a figurovať ako konjunkcia (a opačne). Ďalšia vec je, že existujú kontexty, kde:

> ... *možno* α niekedy predstavuje skôr stereotypnú frázu ako *dať* α *na pretras* než samotné tvrdenie, že α je možné a občas nie je ničím iným než nezáväzným neodmietnutím α alebo naštrbením nedôvery k α.

Keď je „azda“ distribuované cez „alebo“, je často úplne neúčinné. Ale v prípade *negácie* celej takejto disjunktívnej vety to bude viesť k tvrdeniu, ktoré je v rozpore s „azda“ z tohto kontextu, iným, než pri obvyklom pravdivostno-funkcionálnom čítaní. V našom prípade by to mohlo znamenať nasledujúce: „Nie oboje: je ‘otázne’ *p* a je ‘otázne* $\neg p$’.“ Z tohto dôvodu, podľa *tretej* stoickej nedokázateľnej schémy usudzovania (*indemonstrabilia*), jedno z dvojice nie je „otázne“, ale „bezpochybné“ – čo je len krok od „nevyhnutné“.

Sorabjiho čítanie vychádzalo zo Sexta.[329] Sextos venuje pasáž termínom tohto druhu. Preňho *„azda*“, *„asi*“ a *„možno*“ sú indikátorom niečoho, čo nie je tvrdenie, aspoň nie definitívne. Hoci fráza „azda je to tak“ netvrdí nič definitívne, predsa je v protiklade s frázou považovanou za rozpornú s ňou – s „azda to nie je tak“. Sextos nehovorí, že tieto dve sú rovnakej hodnoty, ale že obe majú neurčitú hodnotu, až kým sa nepreukáže definitívne potvrdenie jednej z nich. Pre Sexta, byť použité neurčitým spôsobom znamená byť použité vo voľnom zmysle, buď na otázku alebo zamerané na [výraz] *„neviem, s ktorou z týchto vecí treba súhlasiť a s ktorou nesúhlasiť“*.[330] Čo toto znamená? Nie je celkom jasné, aký druh *sporu* mal Sextos na mysli. Ak je štatút dvoch opačných tvrdení rovnaký, je možno vytvoriť substitúciu „azda je to tak“ s „azda to nie je tak“ alebo opačne? Ak áno, s čím Sextos aj súhlasí,[331] tieto nemôžu byť v spore, keď majú rovnakú hodnotu.

[328] Jennings [1994:293 – 295].

[329] S.E. *ph* i. 194-5 (*cap.* xxi).

[330] S.E. *ph* i. 191; *cf. ph* i. 213; *am* i. 315.

[331] S.E. *ph* i. 194.

Je jedna cestička, ktorou by sa mohol zachovať druh sporu, ktorý Sextos spomína, a to, že fráza „azda" predsa len predstavuje alebo vyjadruje *tendenciu* v postoji alebo naklonenosť k jednej z dvoch konfliktných viet vybavených s „azda". Podľa Sexta:

> Teraz, keď to vyslovíme [„nevyjadrovanie", i.e. ἀφασία, *non-assertion*], vnímame to skôr ako to, čo cítime vo vzťahu k tomu, čo sa skúma."[332]

Ak niekto povie „možno bude pršať", *nemá zároveň na mysli* „možno nebude pršať". Iba preukazuje *tendenciu* smerom k indikatívnemu názoru, i keď aktuálne nie je v jeho moci dať definitívne potvrdenie v tejto veci. Len v tomto prípade, predpokladáme, môžu dve vety zostávať v spore.

Plútarchos sa skupinou týchto termínov zaoberá rovnakým spôsobom. Je oboznámený s **AK**[333] a spomína ho, spolu s inými argumentami, len podľa mena. Pričleňuje ho k **AL** a neznámemu argumentu s názvom „proti osudu" (ὁ παρὰ τὴν εἱμαρμένην, čo by mohol byť napríklad aj **AV**). V širšom rozbore o povahe osudu a nutnosti uvádza (len pár riadkov pred spomenutím samého argumentu) veci spojené s osudom, akými sú *„náhodné*, *možné*, *voľba* a to *čo je v našej moci*, *šťastná náhoda* a *spontánnosť*," ako aj iné podobné prípady „určené slovami *azda* a *pravdepodobne*..."[334] Slová „azda" a „pravdepodobne" majú kapacitu podchytiť mnohé veci podobné tomu, čo je na jeho zozname uvedené – medzi inými, „náhodné" a „možné". Ak celý výraz v zátvorkách („azda" *p* a „azda" *non-p*) mieri k náhodnosti, potom – podľa Plútarcha – môžeme „azda" interpretovať použitím niečoho z ponuky zo zoznamu. Najvhodnejší kandidát, ktorý korešponduje s *„azda"*, zatiaľ sa zdá byť termín „možné."

Celkom isto (*πάντως*)

Pri pokuse o preklad a adekvátne formálne prečítanie vágnej častice *„pantos"* (také, ktoré je použiteľné na štruktúru úsudku nášho argumentu) je niekoľko možností. Z kontextu sa nedá odvodiť žiadny jednoznačný variant. Jedno riešenie je nájsť termín, ktorý by ladil a bol komplementárny k

[332] S.E. *ph* i. 193.

[333] Plut. *fat.* 574E.

[334] Plut. *fat.* 572D-F.

predchádzajúcemu termínu „azda". Ďalšie je pozerať sa naň tak, akoby podával dodatočné potvrdenie niečoho, čo sa už tvrdilo v predchádzajúcej pod-vete (alebo, čo by sa aspoň mohlo tvrdiť). Tento zmätok sa dá interpretovať aj ako zámerne provokovaný v rámci autorovho plánu vytvoriť záludnú hádanku s rôznymi a zavádzajúcimi možnými riešeniami.

Sémantický záber častice *„pantos"* pokrýva v argumente širšie spektrum:

– ide o prosté zosilnenie dopredu danej pravdy v antecedente a o podanie novej formulácie inými slovami bez dodatočného modalizovania (v zmysle čítaného termínu „avšak" – *„alla mén"* – ktoré sa týka potvrdenia budúcej skutočnosti kosenia);

– ide o silu, ktorá modalizuje antecedent (pomocou „nutne");

– ide o jednoduchú *de omni* predikáciu (v zmysle „bez výnimiek"), a to s projekciou určenej hodnoty budúcej pravdy na neobmedzenú pravdu;

– ide o výraz *istotne* ako dodatočné tvrdenie určenej budúcej pravdy stanovenej v antecedente, podľa princípu *od pravdy k istote* (známej z Cicerónovho *de fato* x, 21 – to je ten, ktorý u Epikura zapríčinil strach z fatalistických následkov, na tom mieste predstavený v páre s princípom *od istoty k nutnosti*).

Každá z možností čítania tejto častice nám dá iný výsledok s ohľadom na formálne vlastnosti celej vety. „Azda" a „celkom isto" sa zdajú prirodzene zavedené do argumentu ako jednoduché *komplementy*, kamuflované a zamaskované zámerom, aby argument znel záhadnejšie. V tomto smere sa zdá byť najlepším kandidátom modálny pár „možnosť-nutnosť".[335] Dôvod leží ako v kompozícii argumentu, tak aj vo vzájomnej závislosti týchto výrazov.

Ale (*ἀλλά*); avšak (*ἀλλά μήν*)

Nasledujúci problém vo formulácii argumentu sa týka toho, ako čítať spojky. Podľa Dionýzia Thráckeho[336] a Apollónia Dyskola[337] funkcia prídavku „ale"

---

[335] Seel [2001:22] sa rozhoduje pre pár *undecided/decided.*

[336]Dion. Thr., *ars gr.* 89.1.

[337] Apoll. Dysc. *conj.* 216.16-218.19.

(*alla*) použitého v dvoch hlavných podmienkových vetách úzko súvisí so spojkou „a“ (*kai*; resp. *alla kai*).

Ako logický operátor je členom Dionýziovho zoznamu konjunktívnych spojok (*men, de, te, kai, alla, émen, éde, atar, autar, étoi*). Vzhľadom na jeho funkciu zavedenia konjunkcie sa zdá byť celkom bezproblémovým. Ak sledujeme Dionýziove pokyny, túto časť vyššie uvedenej zložitej vety môžeme prečítať tak, že použitý termín je *konjunkciou*, ktorá zväzuje, spája dve *pod-vety*. Toto je riešenie, ktoré navrhuje aj Seel. Avšak nie vždy je jasné, aké sú ďalšie vlastnosti *alla*. Termín zvyčajne zavádza *protikladnú vetu* – tak, ako je to u Ammonia – „*nie* toto, *ale* ono“: „nie („azda“ *p* a „azda“ nie-*p*), *a l e c e l k o m i s t o p*“. Táto veta nie je len jednoduchý spôsob, ako zaviesť ďalšiu spojku, ale aj spôsob, ako zdôrazniť, že predchádzajúca veta a tá, nasledujúca, sú vzájomne sa vylučujúce a formujú logické komplementy. Význam spojky vo výraze „to *a* ono“ sa odlišuje od spojky použitej vo výraze „*nie* to, *ale* ono“. Ide o negovanie prvej vety a signalizovanie odporovacieho významu spojky (*ale*), ktorý je vyjadrený nezávisle od „*celkom isto*“. To predošlé nezdôrazňuje dodatočné vlastnosti spojky, kým druhá spojka tvrdí, že dve vety sú – v nejakom zmysle – navzájom závislé. Posledná spojka by sa dala interpretovať pomocou implikácie alebo dokonca nejakou zložitejšou štruktúrou, v ktorej je použitá (na tomto mieste pravdepodobne zamlčane predpokladaná *vylučujúca*) disjunkcia. Veľa príkladov nemáme a nevieme presne, ako stoici používali substitúcie a aká bola ich interpretácia substitúcií v modálnom kontexte. Ale zdá sa, že negovaná (modalizovaná) veta o náhodnosti v prvej časti výrazu – „*azda p* a *azda* nie-*p*“ –je v priamom protiklade s tvrdením v druhej časti – „*celkom isto p*“. To by znamenalo, že „*azda p* a *azda* nie-*p*“ a „*celkom isto p*“ sú v určitom *konflikte* (μάχη) a mohli by byť interpretované tiež ako fráza „*nie* to, *ale* ono“ navodzujúca sled – pretože, „*azda p* a *azda* nie-*p*“ by mohlo byť interpretované ako navádzajúce na konzekvent „*celkom isto p*“ (alebo aj ako niečo, čo je ekvivalentné s „*celkom isto p*“). Napríklad veta „jedna osoba nemôže byť zároveň aj v Aténach, aj v Megare“ (so zamlčaným predpokladom korešpondujúcej „prirodzenej“ disjunkcie „buď je niekto v Aténach alebo v Megare“, pretože v tomto príklade „aj v Aténach, aj v Megare“ nie je prípadom „perfektného a

úplného" konfliktu),[338] vedie k *spojeniu* (συνάρτησις), ktorý korešponduje s hore uvedeným, *i.e.* „*nie* v Aténach, *ale* v Megare" alebo dokonca k implikácii (συνημμένον) „*ak nie* v Aténach, *tak* v Megare". Argument nepodáva korešpondujúcu disjunkciu ako explicitný predpoklad, ale s ohľadom na význam prepojenia fráz „azda" a „celkom isto" si môžeme predstaviť vzťah medzi týmito dvomi ako formovanie stoického *sledu*, *i.e.* podmienkovej vety. Alebo formovanie, podľa analógie s **AL**, možno aj niečoho silnejšieho, *i.e.* *striktnej*, či dokonca *relevantnej* relácie medzi dvomi *pod-vetami*.

Celkom inak navrhuje čítať časticu *alla* Gaskin. Nevidí „*alla pantôs thereis*" ako (konjunktívnu) časť premisy. Častica je podľa neho použitá vo funkcii „vyjadrenie záveru argumentu inými slovami".[339] Takéto môže byť aj Seelovo usudzovanie, keď hľadá „pravdepodobne najstaršiu verziu tohto argumentu", ktorá by sa zhodovala s pôvodnou formou *apórie*. Čítanie, ktoré navrhuje vo svojej domnienke,[340] je také, kde „*celkom isto p*" predstavuje aj potenciálny záver z premís. Podľa tohto uvažovania „*alla pantôs thereis*" bol prirodzeným výsledkom alebo záverom predchádzajúcich dvoch *spojených* viet (συνάρτησις), tu vyjadrených implikáciou (συνημμένον). V tomto zmysle význam *alla* len *imituje* technický spôsob použitia spojok, ale v skutočnosti má *inferenčnú funkciu*. Takáto interpretácia prirodzene vedie k tomu, že argument je *polysylogizmus*, ktorý sa skladá aspoň z dvoch prechodných sylogizmov formovaných z dvoch hlavných premís.

Ak je to tak, dve hlavné premisy by mohli byť *monolémmata*,[341] *i.e.* argumenty z jednej premisy. Evidencia tento prístup príliš nepodporuje, keďže podľa Sexta vieme, že stoici by to nepovolili,[342] pretože argument musí mať *aspoň dve premisy*. Ale existuje aj výnimka zo Sextovej generalizácie, pretože on sám nás o pár riadkov ďalej informuje, že Antipatros – neskorší čelný predstaviteľ Stoy – „tvrdil, že argumenty s jednou premisou (δι' ἑνὸς λήμματος

---

338 Galen, *Inst. log.* ch. iv. Príklad by bol *neúplný konflikt* (ἐλλιπὴς μάχη), keďže je pre osobu možné nebyť v istom čase na žiadnom z týchto dvoch miest.

339 Gaskin [1995:352].

340 Seel [2001:22].

341 *Cf.* Gahér [2006:179 – 180].

342 S.E. *am* viii. 443.

λόγος, μονολημμάτος λόγος) sa dajú konštruovať“[343] a práve on, Antipatros, je ten „kto nevylučuje také argumenty“.[344] Okrem niektorých moderných domnienok[345] vieme veľmi málo o povahe týchto argumentov. Podľa týchto dohadov model pre interpretovanie napríklad prvej premisy by viedol k forme:

ak p tak nie: „*azda p* a *azda* nie-*p*“; *ale* (teda), „*celkom isto p*“.

Vo svojej *Ars grammatica* nás Dionýzios informuje o špeciálnom druhu tzv. *sylogistických spojok* (*syllogistikoi* [ratiocinativae], sú to: *ara, alla, allamén, toinun, toigartoi, toigaroun*) – ktoré sú dobre prispôsobené *záverom* (*epiphorai*) a „*spolu-predpokladom*“ (*sullepseis*).“[346] *Epiphorai* sú tie spojky, ktoré od predchádzajúcich výpovedí (*lekta*) vedú k záveru, ktorý zjednocuje viacero výpovedí do jednej zložitej formy. *Alla* a *allamén* sú tu *sullepsieis* – uvádzajú buď „spolupredpoklad“ alebo ďalšiu premisu. Podľa tejto interpretácie, „pod-vety“ dvoch hlavných premís – „*azda p*“ v prvej a „*azda nie-p*“ v druhej premise – by mohli patriť aj oddeleným premisám, nielen byť konjunktívne prepojené „spolupredpoklady“ ako v pôvodnej fráze.

Aká je skutočná funkcia častice *alla*? Má zdôrazniť novú premisu, poskytnúť komplementárnu vetu v konjunkcii alebo upútať na záver? Ak zámerom autora hlavolamu bolo vyvolať zmätok, tak sa to bezpochyby podarilo.

---

343 Ibid.

344 S.E. *ph* ii. 167; *cf.* Varro, *men.* fr. 291: „δι᾽ ἑνὸς λήμματος λόγος Antipatri Stoici filius, rutro caput displanat;“ Alex. Aphr. *in top.* 8.16-18; Apul. *de Int.* ch. vii (*plena conclusio*) Londey; 184.20-3.

345 Niektoré polemické poznámky na túto tému nájdeme v Mueller [1989:203 – 204], Mignucci [1993:229] and Bozien [1996:171 – 173, n. 83].

346 Dion. Thr., *ars gr.* 95.2-96.2. <7>: „Συλλογιστικοὶ δέ εἰσιν ὅσοι πρὸς τὰς ἐπιφοράς τε καὶ συλλήψεις τῶν ἀποδείξεων εὖ διάκεινται. εἰσὶ δὲ οἵδε· <ἄρα ἀλλά ἀλλαμήν τοίνυν τοιγάρτοι τοιγαροῦν>“. Sholiast k Dionýziovi Thráckemu vysvetľuje: „[Dionýzios] označuje *epiphora* ako to, čo uvádza tvrdenie nasledujúce a *sullépsis* ako to, ktoré uzatvára a je záverom predchádzajúceho tvrdenia“ (441.8-10). Pozri, Apoll. Dysc. *c onj.* 250.12-20. O inferenčných a koasumptívnych sylogistických spojkách, *cf.* Barnes [2007, 250 – 259]; o „ale“ *cf. ibid.* [261-262].

Prvá časť konzekventu je veta interpretovaná ako konjunkcia poskladaná vo forme „nie oboje: ... a ...“ (*i.e.* „nie oboje: p a $\neg p$“). Aký druh konjunkcie je $\Diamond p \wedge \Diamond\neg p$?

Podľa stoických kritérií, údajná konjunkcia podaná v modálnej forme *nie je ani sled, ani konflikt* (čo by sa podľa stoikov predpokladalo ako tvrdenie „ak, tak“ vyjadrené vo forme „nie oboje: ... a ...“[347]) – takže tu nie je ani *akoluthia* v zmysle (*relevantnej*) implikácie ani *maché* v zmysle konfliktu, sporu. Je to vôbec konjunkcia? Ako Galenos interpretoval stoikov (o čom aj pochyboval) – negovaná konjunkcia má byť prevoditeľná na *tretiu nedokázateľnú formu úsudku* („ak nie sú oboje p a q; p; tak *non-q*“).[348] Je možné uplatniť toto pravidlo na náš príklad, vyvinutý z modelu *perfektného konfliktu* – $p \wedge \neg p$ (kde sa dvom prepojeným článkom *nemôže* podariť byť zároveň) alebo ho treba čítať v modálnej forme ako *neúplný konflikt* (kde oboje *môžu* nebyť zároveň). Keďže sú dve „pod-vety“ v našom príklade *„azda p* a *azda nie-p*“ vybavené „diamantovým“ operátorom, tieto konjunkty neformujú vzájomný konflikt, ktorý pravidlo predpokladá. Aby bola veta pravdivá, negovaný konjunktívny pár musí vyjadrovať jasný *konflikt* medzi spojenými členmi. Podľa Galena sa zdá, že náš prípad by vôbec nebola konjunkcia (ani *perfektná*, ani *neúplná*), pretože modálna forma výrazu v žiadnom zmysle nevedie ku konfliktu.

V každom prípade, to, čo sme sa dozvedeli od Galena a čo je pre nás dôležité, je, že nielen jednotlivá spojka má vplyv na vetu v logickej štruktúre, ale je určená aj povahou *vecí* (*pragmata*) alebo významom zahrnutej vety. Navyše, samotná spojka (a jej prítomnosť alebo neprítomnosť v určitých príkladoch) má aj funkcionálnu rolu v určovaní významu vety. Apolónios to potvrdzuje citáciou z Poseidóniovho spisu *O spojkách*:

> [Poseidónios] namieta proti tým, ktorí vyhlasujú, že spojky nepreukazujú nič

---

[347] *Cf.* Cic. *fat.* vii, 13 - ix, 17; Galen, *inst. log*. iv; xiv.

[348] Pripomeňme tu dve veci. Po prvé, Galenos je rezervovaný v otázke, či je negovaná konjunkcia vôbec použiteľná v dôkazoch (*inst. log*. xiv, 3). Po druhé, spomeňme si na Sextove slova o dogmatikoch (stoikov), že to, čo vyplýva z *konfliktu,* nielenže je *pravdivé,* ale je aj *nutné pravdivé* (S.E. *ph* ii, 186-7).

iné než len to, že spájajú frázu.[349]

V skratke, ak chceme jednu vetu interpretovať ako konjunktívnu, nestačí len priamo brať spojku. Musíme rešpektovať štruktúru vety ako určenú funkciou spojky a vzhľadom na povahu objektov, ktoré hrajú rolu v kompozícii vety. To môže byť užitočné aj pri formálnom prevedení premís **AK**.

Spôsob, ako interpretovať prvú vetu, by mal pravdepodobne byť v súlade so štruktúrou „*nie*..., *ale*..." a veta by znela takto:

Ak *p*, tak ***nie je*** „*azda p* a *azda nie-p*", ***ale*** „*celkom* isto *p*".

Vetu môžeme prečítať ako $A \rightarrow (\neg B \wedge C)$. Spojky „*nie* (*je*)" a „*ale*" môžu na tomto mieste byť chápané aj ako inkorporované do výrazov pre vyplývanie – „*nevyplýva* α, *ale vyplýva* β" (ak *p*, tak *nevyplýva* [‘azda *p* a azda nie-*p*’], *ale vyplýva* [‘*celkom* isto’ *p*]), vlastne $(A \rightarrow \neg B) \wedge (A \rightarrow C)$, čo je, podľa teorémy

$$[A \rightarrow (\neg B \wedge C)] \leftrightarrow [(A \rightarrow \neg B) \wedge (A \rightarrow C)],$$

ekvivalentné s výrazom prvého čítania vety.

Závislosti v súvetiach

Prvá premisa hovorí približne toto: ak je veta o budúcej udalosti pravdivá (dopredu), vtedy je náhodnosť budúcej udalosti vylúčená a zároveň platí jej nutnosť. Keď sa pozrieme na možné závislosti v súvetí hlavnej premisy, môžeme bez veľkej námahy odhaliť určitý počet závislostí medzi nimi. Ak si zoberieme „pod-vetu" zo začiatku ako vyjadrujúcu „pravdu o budúcnosti", ľahko si môžeme všimnúť aj to, že sa dá prepojiť s vetou v *prvej časti konzekventu.* Veta o budúcnosti na začiatku je vo vzťahu s tvrdením, že neplatí „*azda p* a *azda nie-p*", čo by ako celok mohlo spĺňať rolu aj akéhosi zásadnejšieho princípu. Z pravdivosti *p* (T*p*) vyplýva, že „nie oboje: *azda p* a *azda nie-p*". Verzia tohto princípu by mohla hovoriť, že *pravda* (*o budúcnosti*) *vylučuje náhodnosti,* čo sčasti korešponduje s Ammoniovým svedectvom o závere **AK**.

Na antecedent prvej premisy sa dá pozerať ako na súvisiaci s „pod-vetou" *druhej časti konzekventu*. Môžeme túto reláciu interpretovať ako princíp „od

---

[349] Apoll. Dysc. *conj*. 214.4-6.

pravdy k nutnosti", spomínaný u Cicerónа:[350] ak je niečo pravdivé dopredu, potom je neodvratné a odtiaľ aj nutné. Na tomto mieste by „*pantos*" bolo použité namiesto nutnosti: ak je pravda to, že budeš kosiť a nemôžeš to tvrdenie zmeniť z pravdivého na nepravdivé, potom z toho vyplýva, že budeš kosiť, a to nutne. Analógia k tomuto sa rovnako dá aplikovať aj na druhú premisu.

Prameň uvádza tri typy spojok: „ak", „ale" (*ei*, *alla*) a „avšak" („vlastne", *alla mén*), ktoré Ammonios kladie pred tretiu premisu a ktoré je pravdepodobne vo funkcii *sylogistickej spojky* (alebo spojky medzi premisami, alebo aj premisami a záverom, *syllogistikos*). Poradie prvých dvoch spojok sa dá poskladať dvomi spôsobmi:

a) „*ei*... (...; *alla* ...)" a

b) „(*ei*..., ...); *alla* ...".

Aj *ei* a *alla* sú dvojmiestne spojky. Povedali sme, že *alla* obvykle uvádza buď ďalšiu „pod-vetu" alebo ďalšiu premisu. Treba znova pripomenúť aj to, že funkcia *alla* je oveľa zložitejšia v porovnaní so štandardnou konjunktívnou spojkou *kai* a na tomto mieste by mohla mať aj inferenčnú rolu. Keď to zhrnieme, prvá premisa by sa mohla prečítať (aspoň) tromi spôsobmi (pre ďalšiu možnosť, napríklad – keď by medzi prvou a druhou „pod-vetou" bola konjunkcia, by sme očakávali explicitné uvedenie *kai*):

a) {ak budeš kosiť → [(nie je, že (*azda – takha –* budeš kosiť a *azda* nebudeš kosiť) ∧ (*celkom isto – pantos –* budeš kosiť)]} = a → (b ∧ c),

b) {[ak budeš kosiť → nie je, že (*azda – takha –* budeš kosiť a *azda* nebudeš kosiť)] ∧ (*celkom isto* (*pantos*) budeš kosiť)} = (a → b) ∧ c.

Dva spôsoby sú zvyčajné v Sextovom spôsobe zavádzania premís. Ak pripustíme aj to, čo Gaskin navrhuje ako správnu interpretáciu spojky *alla* (v zmysle *sylogistickej spojky*, *syllogistikos*), potom máme ešte aj tretiu možnosť:

b') {[ak budeš kosiť → nie je, že (*azda – takha –* budeš kosiť a *azda* nebudeš kosiť)], ⊢ (*celkom isto – pantos –* budeš kosiť)} = a → b ⊢ c

[350] Cic. *fat.* x, 21.

Na prvý pohľad sa zdá ktorékoľvek z týchto možných čítaní pôvodnej vety bezproblémové. Napríklad reťazec

a) $p \rightarrow (\neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p) \wedge \Box p)$

sa podobá na Seelove čítanie pôvodného textu, kým reťazec

b') $\mathrm{p} \rightarrow \neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p) \vdash \Box p$

sa podobá na jeho dohad o historickej forme vety. Vo vete a) antecedent vedie k nenáhodnosti spolu s dodatočným tvrdením nutnosti antecedentu. V b') z antecedentu, ktorý vedie k nenáhodnosti, by sme mali byť schopní usúdiť nutnosť. Treba dodať, že žiadna z týchto dvoch možností nie je ani teorémou, ani správnym úsudkom. Ak chceme lepšie porozumieť tomu, o čo ide v týchto dvoch konštrukciách, musíme odhaliť spôsob, ktorým sú vytvorené. Navyše by sme mali pochopiť vzťah medzi komponentami potenciálnych kandidátov pre premisy **AK.**

Čo môžeme zistiť z bližšieho pohľadu na tri vety prvej hlavnej premisy

p; $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p)$; $\Box p$

a jej spojok? Pozrime sa na každú z nich jemnejšie. Aby sme dostali $\Box p$ z prvej „pod-vety“ p, museli by sme dodatočne predpokladať ďalší sylogistický krok, vlastne prítomnosť princípu „od pravdy k nutnosti“ – že z Tp vyplýva $\Box p$ – ako zamlčaný predpoklad v premise:

$[(\mathrm{T}\alpha \rightarrow \Box\alpha) \wedge \mathrm{T}\alpha] \rightarrow \Box\alpha.$

Ak sa v argumente oprieme o princíp „od pravdy k nutnosti“, potom je výskyt nenáhodnosti $\neg(\Diamond \mathrm{p} \wedge \Diamond \neg \mathrm{p})$ v argumente nadbytočný, pretože určený záver (*i.e.* „náhodnosť je neudržateľná“) môžeme priamo dosiahnuť použitím *komplexnej konštruktívnej dilemy* (**KKD**):

$[(p \rightarrow \Box p) \wedge (\neg p \rightarrow \Box\neg p) \wedge (p \vee \neg p)] \rightarrow (\Box p \vee \Box\neg p).$

Je jasné, že dôkaz sa dá dostať buď bez ZVT $(p \vee \neg p)$ alebo aj s operátorom nutnosti pred jeho zátvorkou: $\Box(p \vee \neg p)$.

Pozrime sa bližšie na reláciu nenáhodnosti a nutnosti – na druhú a tretiu „pod-vetu“. Len z nenáhodnosti $\neg(\Diamond \mathrm{p} \wedge \Diamond \neg \mathrm{p})$ nemôžeme usúdiť na nutnosť $(\Box p)$, lebo z negácie náhodnosti vyplýva (nie samotné $\Box p$, ale) len nenáhodnosť $\Box p \vee \Box \neg p$ (alebo $\Box p \vee \neg\Diamond p$). To znamená: tým, že ani samotné $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p) \rightarrow \Box p$ nie je teorémou, ani $(p \wedge \neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p))$

$\rightarrow \Box p$ nie je modálnym variantom *tretieho nedokázateľného úsudku*, takže tieto vety by neboli použiteľné v čítaní prvej premisy.

Sú ešte spôsoby, ktorými by sme formu hlavnej premisy mohli vidieť ako zahŕňajúcu určité pole náhodnosti. I keď nenáhodnosť nie je ekvivalentná s nutnosťou, v našej premise sa tvrdí, že pravdivý antecedent spolu s vylúčením náhodnosti vedie k nutnosti. Toto akoby v pozadí narážalo na určitý druh pravidla nasledujúceho sledu: *ak je prípad, že p a to vylučuje náhodnosť, odtiaľ vyplýva nutnosť* ($\alpha \rightarrow \neg(\Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha) \vdash \Box\alpha$), alebo – možno – *ak je prípad, že p a náhodnosť je vylúčená, odtiaľ vyplýva nutnosť* ($\alpha, \neg(\Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha) \vdash \Box\alpha$). Ani jedno z týchto dvoch by nemohlo byť správne pravidlo pre modálnu chybu (kolapsu modalít).

V *nenáhodných* (*non-kontingenčných*) *modálnych logikách* (ktoré navrhli Routley, Montgomery a Cresswell, a ktoré zdieľajú **T** schému $\Box\alpha \rightarrow \alpha$), je akceptovaná vzájomná odvoditeľnosť výrazov: p; $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$; $\Box p$.[351] Zoberme si symbol ∇ ako primitívny modálny operátor vo význame „je náhodné, že“ a Δ ako symbol označujúci *absolútnosť* alebo *nenáhodnosť* s významom „je nenáhodné (absolútne), že“. Tu z pravdivosti priamo nevyplýva ani *nenáhodnosť*, ani *nutnosť* (aspoň nie bez pridania niektorých dodatočných podmienok). Stratégia je nasledujúca. Aristotelovská vzájomná odvoditeľnosť dvoch uvedených termínov by bola táto $\Delta =_{df} \neg\nabla$. Väzba medzi náhodnostou a modalitou platí, ak akceptujeme nasledujúce definície:

$$\Delta\alpha =_{df} \Box\alpha \vee \Box\neg\alpha$$

$$\Box\alpha =_{df} \alpha \wedge \Delta\alpha.$$

Posledné tvrdenie korešponduje so vzájomnou odvoditeľnosťou $\Box\alpha \leftrightarrow \alpha \wedge \neg(\Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha)$. A už sme pri tom: : pretože $\Delta =_{df} \neg\nabla$, môžeme urobiť preklad výrazu $(p \wedge \neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)) \rightarrow \Box p$ do logiky nenáhodnosti. To znamená, že z p spolu s $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$, keďže je $(\alpha \wedge \neg\nabla\alpha) \leftrightarrow \Box\alpha$ vlastne teorémou, môžeme usúdiť na $\Box p$. Z *prípadu/pravdy* a *negácie náhodnosti* môžeme odvodiť *nutnosť*. Spomeňme si ešte aj to, že situácia je

[351] O genéze a stručnom výklade problému, *pozri* Humberstone [1995:215 – 217] a Zolin [1999].

porovnateľná s **AL** (a čiastočne aj s **AV**) – kde *všetky tri premisy* **AL** *sú tiež navrhnuté vo forme teorém.*

Tretia premisa: disjunkcia a jej modálne formy

Funkcia tretej premisy **AK** (podobne ako v **AL**) je povedzme to tak – aby navigovala dve hlavné premisy smerom k záveru. Premisa je daná týmto spôsobom: $\Box(p \lor \neg p)$ (v **AL** je daná bez nutnosti pred zátvorkou). Aristoteles a peripatetici by súhlasili boli s tým, že v tejto podobe premisa môže byť použitá na budúce náhodnosti. To, s čím by iste nesúhlasili, je samotná distribúcia nutnosti na rozporné podvýroky v zátvorke – že jeden z disjunktov by bol nutný dopredu.

Z Ciceróna vieme, že pre stoikov *nepochybnosť, pravda, nutnosť* a *osud* sú vzájomne prepojené pojmy. Chrysippos sa nás snaží presvedčiť, že „každá propozícia (*axióma*) je buď pravdivá alebo nepravdivá" a že „všetky veci sa stávajú prostredníctvom osudu a pomocou večných príčin vecí, ktoré sa idú stať".[352] Osud a večné príčiny sú sily, ktoré umožňujú a zabezpečujú budúce pravdy. Môžeme si preto predstaviť, že by Chrysippos aj bol dovolil distribúciu nutnosti pred zátvorkou k disjunktom v zátvorke. Výsledok tejto distribúcie by bol nasledujúci: aby sme sa dostali k záveru argumentu, z celej sady by stačila len tretia premisa. Podľa Ciceróna (ak nám povedal celú pravdu), stoici by súhlasili s ekvivalenciou $\Box(p \lor \neg p) \leftrightarrow (\Box p \lor \Box\neg p)$ a jej platnosťou nielen pre minulosť, ale bez akéhokoľvek časového obmedzenia, takže aj pre budúcnosť. Z perspektívy súčasnej modálnej logiky táto ekvivalencia nie je korektná a predstavuje modálnu chybu (vedie ku kolapsu modalít). Toto možno bol bod, ktorý iritoval komentátorov Aristotelovho *de interpretatione.* Ak niekto pripúšťa nenáhodnosť vo forme $\Box p \lor \Box \neg p$, očakávali by sme, že je potom nútený povoliť aj s ňou ekvivalentné $\neg(\Diamond p \land \Diamond \neg p)$. A zdá sa, že stoici neboli dokonalí kandidáti pre obhajcov tejto ekvivalencie. Povedzme (i keď je téma ďaleko rozsiahlejšia), že mali určité pochopenie pre tretiu premisu Diodorovho **AV**, že „ je možné niečo, čo ani nie je, ani sa nestane",[353] a to ilustrujú – okrem iných – príkladom,

[352] Cic. *fat.* x, 21.

[353] *cf.* Epict. *Disc.* ii. 19.1-5.

akým je rozbitý drahokam a ktorý uvádza Cicero - drahokam má dispozičnú vlastnosť byť rozbitý, i keď by sa to nikdy nestalo.

Pravdepodobný kandidát a zároveň taký, ktorý by prijal túto ekvivalenciu, môže byť len z Megary. Treba dodať, že v pozadí oboch foriem výrazov nenáhodnosti leží *princíp plodnosti*, ktorý je platný v *deterministických rámcoch* (*„frames“*), kde sú možné svety zredukované na ten aktuálny. Tento bod je najbližší Diodorovom stanovisku. Čiastočne by mohol uniknúť nebezpečiu zrútenia modalít, ktoré hrozí z vyššie uvedenej ekvivalencie (a cez substitúcie vedie napríklad k $\Diamond p \rightarrow \Box p$),[354] tým, že by uznal preformulovaný význam nutnosti, ktorý by znel „niečo, čo je alebo (*skôr* či *neskôr*) bude“. Toto vedie k akejsi forme *p r u ž n é h o f a t a l i z m u* (jednej z foriem „fatalizmu udalostí“),[355] pri ktorom budúca udalosť môže byť nevyhnutná, i keď čas jej aktualizácie nie je vopred určený – vec sa musí udiať bez ohľadu na to, *k e d y* presne. To sa líši od striktného *logického determinizmu* či fatalizmu v Taylorovom zmysle [1962], pretože predsa len ponecháva – aj keď úzky – priestor pre slobodnú vôľu a nemá úplne zafixované budúce momenty.[356]

Dodajme stručne v moderných termínoch, že tretia premisa $\Box(p \vee \neg p)$ nie je problematická. Dostaneme ju použitím *pravidla nutnosti* (necesitácie) na teorému $p \vee \neg p$. Ale vzor $\Box(p \vee \neg p) \rightarrow (\Box p \vee \Box \neg p)$ môže byť určený jedine za predpokladu triedy *deterministických rámcov*, ktoré *nie sú platné vo všetkých rámcoch*. Analogicky k tomu (v časových logikách), distribúcia prefixu F (na rozdiel od G) pre budúcnosť cez disjunkciu (ako časovo logický obraz možnosti smerom dopredu) nie je obmedzená – *i.e.* $F(p \vee \neg p) \rightarrow (Fp \vee F\neg p)$, *resp.* $\Diamond(p \vee \neg p) \rightarrow (\Diamond p \vee \Diamond \neg p)$ sú platné – ale, zdá sa, toto

---

[354] Blackburn [2000:93] ho berie ako vyjadrenie „ortodoxný modálny axióm determinácie“, ktorý „determinizmus definuje“.

[355] *Cf.* Marko [2011b:464 – 465 a 2017]; *pozri tu*, kapitola 2. *Po stopách uchadzačov o argument „Lenivý“.*

[356] Niektoré idey, ktoré súvisia s formálnou stránkou tohto systému, nájdeme vo von Wright [1974:Ch. III. 8].

nezodpovedá našim zámerom, keďže sa tieto vlastnosti vzťahujú na možnosť.[357]

Modálny sylogizmus

Jeden z principiálnych problémov v interpretácii **AK** leží v skutočnosti, že rozhodnutie v prospech jednej z dôkazových procedúr je priamo závislé od toho, ako je pochopený dominantný zámer pochádzajúci z prameňa. Ak argument interpretujeme tak, že patrí stoikom, potom sa obrátime na ich nástroje a ich štandardné procedúry. Ak argument nie je stoický, čo nám zostáva? Argument je v zásade vybavený modálnymi termínmi. U stoikov sa príliš nestretávame s týmto spôsobom formovania argumentov. Nevieme povedať s istotou, či argument patrí stoikom. Na základe zdrojov nevieme povedať, aká bola procedúra analyzovania tejto zachovanej formy. Nemáme spoľahlivé širšie zdroje týkajúce sa stoického použitia modálnych pojmov a s tým spojených logických techník dokazovania. Ani Apuleius, ani Galenos neponechali miesto pre túto tému vo svojich spisoch o stoickej logike. Ale vieme, že Kleantes a Chrysippos zdieľali širší záujem o problém modalít a tiež, že sa vážne zaoberali **AV**. Aj **AL** a **AK** sú argumenty s modalitami a podľa prameňov vieme, že s nimi narábali. Bohužiaľ, nie sú stopy po ich riešeniach v prehľadnej alebo pre nás užitočnej podobe. Na jednej strane by sme mohli konštatovať, že nemali vyvinuté logické prostriedky potrebné na riešenie tohto typu argumentov, ktoré by boli porovnateľné s tými podanými v podobe ich *lemas*. Barnes nás upozorňuje na Boethiov názor, že pre stoikov je modálny sylogizmus v určitom zmysle zbytočný.[358] Ak stoici skutočne nemali modálny sylogizmus, potom sa šance na nájdenie dôkazu zdajú byť obmedzené. Na druhej strane, sú evidentné ukazovatele v prameňoch, že stoici neboli nezaujatí k problémom modalít a museli byť zapojení do tohto druhu argumentov. V každom prípade vieme, že stoici boli schopní čeliť **AK**, používajúc vlastné logické prostriedky a zručnosti, i keď možno neboli

---

[357] *Pozri,* Surowik [2003] a jeho deterministickú interpretáciu $Fp \vee F{\sim}p$ v $K_t \cup \{G\alpha \rightarrow F\alpha\}$, ktorá iným spôsobom rieši problém posledného momentu v K_t.

[358] Boet. *hyp. syll.* i, ix 3. *Cf.* Barnesov komentár na stoický vzťah k modálnemu sylogizmu [2007:434*ff*].

dostatočne sústredení na modálne elementy argumentu. Skôr boli naklonení chápať ich ako logické vzory redukovateľné na *thémmata* a *nedokázateľné úsudky*, v zmysle bližšom ich výrokovej logike.

Tri domnienky o stoickom riešení

Predstavíme tri možné prístupy. Ako prvý, máme Seelovu [1993] (neskoršie čiastočne revidovanú [2001]) „dvojstupňovú" rekonštrukciu **AK** (pravdepodobne inšpirovanú Ammoniovým komentárom a jeho frázou „ak si povedal" kombinovanou s Diodorovým kritériom pravdivosti – s *pravdou závislou od času vyjadrenia*). Prvý krok je dôkaz *od pravdy o budúcnosti* k *nie-nerozhodnosti*, kým druhý je dôkaz *od nie-nerozhodnosti* k *nenáhodnosti*. Idea dôkazu (alebo dvoch prepojených dôkazov) je, že *nerozhodnosť* a *náhodnosť* sú rozličné, ale závislé pojmy, pretože podľa Ammoniovej poznámky – *„azda"* uvádza náhodnosť.[359] P(IVc) v druhom kroku predpokladá, že „budúca udalosť je náhodná *len vtedy, ak* jej realizácia ešte nie je rozhodnutá".

Prvý krok v dôkaze znie:[360]

1. P (Ia) $C_{tn}C_{tf}p \rightarrow [\neg(U_{tn}C_{tf}p \wedge U_{tn}C_{tf}\neg p) \wedge D_{tn}C_{tf}p]$

   P (IIa) $C_{tn}C_{tf} \rightarrow [\neg(U_{tn}C_{tf} \wedge U_{tn}C_{tf}\neg p) \wedge D_{tn}C_{tf}\neg p]$

   P (IIIa) $\Box(C_{tn}C_{tf}p \veebar C_{tn}C_{tf}\neg p)$

   C (I) $\neg(U_{tn}C_{tf}p \wedge U_{tn}C_{tf}\neg p)$

Druhý krok v dôkaze, od *nie-nerozhodnosti k nenáhodnosti*:

2. P (IVc) $(U_{tn}C_{tf}p \wedge U_{tn}C_{tf}\neg p) \leftarrow (K_{tn}C_{tf}p \wedge K_{tn}C_{tf}\neg p)$

---

[359] Ammon. *in int.* 131, 31.

[360] Na tomto mieste, *„tn"* označuje *aktuálny moment*; *„tf"* označuje určitý *moment v budúcnosti*. Symbol *„p"* predstavuje taký stav veci, ako je „(ty) kosíš". Ďalej, výrazy „$C_{tn}C_{tf}\,p$", „$U_{tn}C_{tf}\,p$", *atď.*, nepredstavujú propozície v modernej podobe, ale skôr výroky, ktoré by vo svojej podobe mali napodobňovať stoické *axiómata*. $K_{tn}C_{tf}\,p$: teraz je *možné, ale nie je aj nutné* (je náhodné, K), že budeš kosiť v budúcom momente *tf*. $D_{tn}C_{tf}\,p$ a $U_{tn}C_{tf}\,p$: teraz je *rozhodnuté* (D), resp. *nerozhodnuté* (U), že budeš kosiť v budúcom momente *tf*.

C (I) $\neg(U_{tn}C_{tf}p \wedge U_{tn}C_{tf}\neg p)$

C (II) $\neg(K_{tn}C_{tf}p \wedge K_{tn}C_{tf}\neg p)$

Teraz prichádza nasledujúci typ rekonštrukcie – logicky správny jednostupňový doslovný preklad **AK**:

2*. $p \rightarrow (\neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p) \wedge \Box p)$

$\neg p \rightarrow (\neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p) \wedge \Box \neg p)$

$\Box(p \vee \neg p)$

$\neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p)$.

Toto korešponduje so štruktúrou navrhovanou Seelom, kým druhý krok jeho prístupu – od *nie-nerozhodnosti k nenáhodnosti* – je tu vynechaný, pretože berieme čítanie „pod-vety“ $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p)$ ako „negáciu náhodnosti,“ ktorá sa tiež objavuje v závere.

Podľa možností čítania dvoch hlavných premís, P(Ia) a P(IIa), najbližšia logická forma by v tomto prípade bola jednoduchá konštruktívna dilema (**JKD**). S tou je však problém. Ak chceme analyzovať argument ako patriaci k tejto forme, vyžaduje to určitú reorganizáciu a dodatočné prispôsobenie. To je cena, ktorú treba zaplatiť za túto voľbu. Naviac, intervenciami do základných vlastností môžeme narušiť spojenie s jeho pôvodným zameraním. Ak ho budeme interpretovať zanedbávajúc dôvody jeho potenciálnych zástancov, môžeme stratiť jeho pôvodné stopy a aspoň skromnú šancu na pochopenie jeho účelu. Ten prvý postup nám dáva väčšiu šancu vziať do úvahy historické okolnosti argumentu a mohol by aspoň poukázať na problémy prepojené s odbornými zručnosťami tej doby.

Začnime s predpokladom, že argument je jedným zo stoických a jemu najbližšia forma by skutočne bola (**JKD**). Tento prístup sa odporúča v Seelovej rekonštrukcii.[361] Stoici boli dobre oboznámení s touto formou, ako aj s procedúrou usudzovania podľa nej. Dá sa nájsť v prameňoch v rôznych podobách – s jedným, dvomi alebo tromi výrokovými premennými v dôkaze.

[361] Seel [1993:312; 2001:157]

Vzhľadom na počet premien zhrnutých v argumente, konštruktívna dilema má viacero vzorov. Pre nás sú teraz zaujímavé však len niektoré z nich:

A)		B)		C)	
	$p \to p$		$p \to q$		$p \to r$
	$\neg p \to p$		$\neg p \to q$		$\neg p \to s$
	$p \vee \neg p$		$p \vee \neg p$		$p \vee \neg p$
	p		q		$r \vee s$

Argument, ktorý by sa na prvý pohľad dal porovnať s **AK**, je konštruktívna dilema s *jednou premennou* (samozrejme, vrátane jej negácie), keďže jedna premenná vystupuje v priebehu celého argumentu. To korešponduje so vzorom **A)** (ide o **JKD**). Ale keď zoberieme $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$ ako osobitný konzekvent, a keďže potrebujeme rozlišovať obrátené antecedenty od konzekventu, potom je náš kandidát skôr druhý vzor **B)**, s dvomi premennými. Tento vzor ponúka rozličné premenné v antecedentoch, kým v oboch hlavných premisách konsekventy zostávajú rovnaké. Aby sme argument brali v tomto vzore, musíme ho rozobrať a/alebo redukovať niektoré elementy dvoch hlavných premís. V tomto prípade by sme boli nútení vytvoriť jeho o niečo širšie prostredie, vrátane určitých dodatočných predpokladov, ktoré by mali podporovať toto riešenie.

Predpokladajme, že vzory dvoch hlavných premís formujú jedinečné jadro, také, ktoré je v súlade so záverom. Tretia premisa je výrok, ktorý sprostredkúva alebo reguluje väzbu medzi hlavnými premisami a záverom.

Máme dve voľby pre redukovanie čítania argumentu, ktorý korešponduje s logickým vzorom dilemy. Mohli by sme formovať redukovaný vzor oboch hlavných premís z teorémy (ktorá zodpovedá akceptovateľnému vzoru pre čítanie spojky *alla*, tak ako sme na to už vyššie poukázali):

$A \to (B \wedge C) \leftrightarrow (A \to B) \wedge (A \to C)$.

Môžeme teraz zobrať jednu z konjunkcie implikácií – $(A \to B)$ a $(A \to C)$ – a potom brať ten zostávajúci *buď* ako zamlčaný predpoklad *alebo* ako taký, ktorý je nadbytočný a nie nutný pre získavanie zameraného záveru.

Ak zoberieme *prvý konjunkt* (*i.e.* $A \to B$), podľa **JKD** máme voľbu **B**:

3. $p \to \neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$;

$$\neg p \rightarrow \neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p);$$

$$\Box(p \vee \neg p)$$

$$\neg(\Diamond p \wedge \Diamond \neg p)$$

Výraz je platný. Otázka disjunkcie s operátorom nutnosti pred zátvorkou v tretej vete alebo bez neho zostáva otvorená pre interpretáciu. Hlavné premisy vyjadrujú stanovisko dosiahnuté v závere, podľa ktorého: z toho, čo je pravdivé (alebo, z toho čo je prípadom), vyplýva nenáhodnosť.

Ak sa rozhodneme pre *druhú voľbu* (*i.e.* $A \rightarrow C$), táto teraz vedie ku *komplexnej konštruktívnej dileme* (**KKD**) a s ňou korešpondujúcemu vzoru **C).** Teraz dostávame vzor disjunktívneho záveru, ktorý nekorešponduje s pôvodným vzorom nášho argumentu:

4. $p \rightarrow \Box p;$

$$\neg p \rightarrow \Box \neg p;$$

$$\Box(p \vee \neg p)$$

$$\Box p \vee \Box \neg p$$

Výraz je platný.[362] Niektorých autorov viedol k záveru, že Chrysippos uznával (v *neobmedzenom* zmysle, *t.j.* bez časového obmedzenia) nasledujúce tvrdenie: $\Box(p \vee \neg p) \rightarrow \Box p \vee \Box \neg p$.[363] Toto presvedčenie by mohlo spočívať na nasledujúcich Chrysippových názoroch:

a) neexistujú výnimky pre aplikáciu *princípu bivalencie* (každá propozícia je buď platná alebo neplatná) a

b) *princíp bivalencie* je zhodný so *zákonom vylúčenia tretieho* a platí aj v prípadoch budúcich náhodností. Navyše, princíp „od pravdy k nutnosti" je teraz explicitne prítomný v oboch hlavných premisách: *čo je pravdivé* (v minulosti, prítomnosti alebo budúcnosti), je *nutne pravdivé*.

---

[362] *Cf.* Gahér [2006:197] o domnienke stoického **KKD** riešenia.

[363] Toto stanovisko niekedy môžeme nájsť pod (možno nie celkom férovým) názvom *Chrysippov paradox* v [Abelson, 1963:95]; [Cahn 1964:302]; [Cahn 1967:100].

Posledný princíp je rozšírenou alebo *neobmedzenou* formou *princípu konzervácie nutnosti* (zo strany peripatetikov branom ako bezproblémový len pri jeho aplikácii na minulé prípady). Tento princíp sa dá chápať ako následok iného stoického princípu, že „všetky veci sa stávajú z antecedenčných príčin“.[364] Kým 3. má formu **JKD**, 4. je **KKD**. Záver v 4. korešponduje so záverom nenáhodnosti v 3., pomocou substitúcie $\Box p \lor \Box\neg p$ namiesto $\neg(\Diamond p \land \Diamond\neg p)$.

Ďalšie riešenie (menej úspešný pokus vzhľadom na záver podaný v svedectvách) je v prebratí výrazov konzekventov hlavných premís ako celkov a ich čítaní ako rozličných termínov konzekventov hypotetických premís dilemy:

$A \rightarrow (B \land C)$; $\neg A \rightarrow (B \land \neg C)$.

Ako v prípade 4, záver bude ďaleko od toho, čo je naznačené v prameňoch. Záver dilemy zobrazenej týmto spôsobom by bol $(B \land C) \lor (B \land \neg C)$, čo korešponduje so vzorom **C)**, vlastne s **KKD**:

5. $$p \rightarrow (\neg(\Diamond p \land \Diamond \neg p) \land \Box p);$$
$$\neg p \rightarrow (\neg(\Diamond p \land \Diamond \neg p) \land \Box \neg p);$$
$$\frac{\Box(p \lor \neg p)}{(\neg(\Diamond p \land \Diamond \neg p) \land \Box p) \lor (\neg(\Diamond p \land \Diamond \neg p) \land \Box \neg p)}$$

Výraz je formálne platný. Prepojenie dvoch premís so záverom je spravené. Avšak v závere nutnosť, ktorou sú vybavené antecedenty dvoch premís, nie je podaná zvlášť. Ani popieranie náhodnosti nie je podané zvlášť. To neznamená, že autor hlavolamu by neprijal túto formuláciu. Ale ona proste nekorešponduje s úmyselným záverom podaným v Ammoniovom texte. V tomto zmysle, Seelov dohad o **JKD** ako adekvátnom spôsobe riešenia **AK** nie je akceptovateľný bez dodatočných úprav premís.

Stoické riešenie tohto nie-jednoduchého (resp. „sylogistického“) argumentu („*oukh haploi*“)[365] je posledné na našom zozname možností. Jeho procedúra dokazovania je striktne deduktívna a každý krok má byť redukovaný na

[364] Cic. *fat.* x, 20*sq.*

[365] S.E. *am* viii. 229-37.

nedokázateľný úsudok alebo má byť odvodený z *nedokázateľného pravidla* pomocou jedného z vhodných pravidiel ako sú *thémmata*.[366] Dôkaz korešpondujúci s 3. – s dvomi hypotetickými premisami a disjunkciou („*dia triôn tropikôn*“) – by sa dal dostať redukciou na *nedokázateľné pravidlo,* a v našom prípade použitím q namiesto $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$:[367]

6.	*a*)	$p \to q,\ \neg p \to q, p \veebar \neg p \mid\!- q$	
	b)	$\neg p \to q, p \veebar \neg p,\ \neg q \mid\!- \neg(p \to q)$	*1. théma*
	c)	[2. *ind.*] $\neg p \to q,\ \neg q \mid\!- \neg\neg p$; $\quad \neg\neg p, \neg q, p \veebar \neg p \mid\!- \neg(p \to q)$	*4. théma*
	d)	[5. *ind.*] $p \veebar \neg p, \neg\neg p \mid\!- p; p, \neg q \mid\!- \neg(p \to q)$	*3. théma*
	e)	[1. *ind.*] $p \to q, p \mid\!- q$	*1. théma*

Dôkaz dostaneme pomocou nasledujúcich pravidiel (*nedokázateľných* a *thémmata*): 1. *nedokázateľné*: $p, p \to q \mid\!- q$; 2. *nedokázateľné*: $\neg q, p \to q \mid\!- \neg p$; 5. *nedokázateľné*: $p \veebar q, \neg q \mid\!- p$; a

1. théma $$\frac{\alpha_1, \dots, \alpha_n, \beta \mid\!- \gamma}{\alpha_1, \dots \alpha_n, \neg\gamma \mid\!- \neg\beta}$$

3. théma $$\frac{\alpha_1, \alpha_2 \mid\!- \alpha_3\, ;\, \alpha_3, E \mid\!- C}{\alpha_1, \alpha_2, E \mid\!- C}$$

4. thíma $$\frac{\alpha_1, \alpha_2 \mid\!- \alpha_3\, ;\, \alpha_3, \alpha_i, E \mid\!- C}{\alpha_1, \alpha_2, E \mid\!- C}$$

Pre stoikov, dôkaz cez redukciu na *nedokázateľné formy úsudkov* by sa dal dosiahnuť aj bez tretieho (disjunktívneho) predpokladu. Mohli sa dostať k zamýšľanému záveru z hlavných premís len s pomocou dvoch hypotetických premís a narábaním s výrazom $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$ substitúciou za q:

7.	*a*)	$p \to q,\ \neg p \to q \mid\!- q$	
	b)	$p \to q,\ \neg q \mid\!- \neg(\neg p \to q)$	*1. théma, z a*
	c)	[2. *ind.*] $\neg q, p \to q \mid\!- \neg p$; $\quad \neg q,\ \neg p \mid\!- \neg(\neg p \to q)$	*2. théma, z b*
	d)	[1. *ind.*] $\neg p, \neg p \to q \mid\!- q$	*1. théma, z c*

---

366 D.L. vii. 78.

367 *Cf.* rovnako, riešenie Knealeovcov v [1986:172]. O diskusii na túto tému *pozri* Frede [1974], Ierodiakonou [1990; 1993; 2002], Bobzien [1996], Mignucci [1993] a Gahér [2006]. Sledujúc Fredeho [1974:187], Seel navrhuje 1., 2. a 4. *themu* ako tie tu adekvátne.

Dôkaz sa dá dosiahnuť nasledujúcimi pravidlami (*nedokázateľnými* a s pomocou *thémmata*): 1. *nedokázateľné*: $p, p \rightarrow q \mid\!- q$; 2. *nedokázateľné*: $\neg q, p \rightarrow q \mid\!- \neg p$:

1. *théma*: $$\frac{\alpha_1, \ldots, \alpha_n, \beta \mid\!- \gamma}{\alpha_1, \ldots \alpha_n, \neg\gamma \mid\!- \neg\beta.}$$

2. *théma*: $$\frac{\alpha_1, \alpha_2 \mid\!- \alpha_3; \alpha_1, \alpha_3 \mid\!- C}{\alpha_1, \alpha_2 \mid\!- C}$$

Nakoniec uvedieme niekoľko záverečných poznámok. Moderná interpretácia 2., analogická so Seelovou (v 1.), vedie k logicky platnému záveru. Napriek Seelovej mienke, rekonštrukcia podľa **JKD** nie je možná bez dodatočného ladenia alebo úprav premís. Týmto spôsobom konštruovaná procedúra usudzovania úspešne obchádza pravidlá akéhosi údajného modálneho sylogistického systému. Vzor prvej premisy by mohol byť

z *p* nevyplýva *„azda p* a *azda non-p“ ale „celkom isto“* (vyplýva) *p*.

Záver je dosiahnutý *b u ď* len z tretej premisy *a l e b o* (redukciou) dvoch hlavných premís (aj bez potreby predpokladu tretej). Kroky od $\Box(p \vee \neg p)$ k $(\Box p \vee \Box\neg p)$ a medzi ich substitúciami ($\Diamond p \rightarrow \Box p$; $\neg(\Diamond p \wedge \Diamond\neg p)$, *atď.*, ktoré sú charakteristické pre *deterministické rámce*), sú skôr megarské než stoické, vzhľadom na ich chápanie *možnosti.* Podľa analógie s **AV** a **AL**, argument pôvodne mohol mať megarskú predlohu – možno už Zenónom transformovanú do stoickej podoby – a neskôr mohla byť revidovaná (pravdepodobne zo strany Antipatra). Akoby dialektický obchodník Zenónovi predal argument s neúplným návodom na použitie a bez záruky, a ponechal si niektoré z kľúčov k nemu iba pre seba.

4. Diodorov argument *Vládca*

4.1. Kalimachova hádanka o Diodorovi[368]

Neistota v metóde

O Diodorovi Kronovi sa v historických prameňoch zachovalo málo svedectiev. Medzi nepočetnými dostupnými zdrojmi sú zároveň aj údaje s celkom pochybnou vierohodnosťou. Pritom ide len o časť problémov, ktoré sprevádzajú pokusy lepšie pochopiť Diodorovu filozofiu a vplyv, ktorý toto učenie mohlo mať v čase svojho vzniku. Žiadna informácia o nej totiž nepochádza od jeho priamych stúpencov, ale z druhej alebo z tretej ruky, prevažne od jeho kritikov, ktorých pohľad často tvorí skôr ich zdôrazňovanie ironického vzťahu k Diodorovi samému než samotný vzťah k jeho učeniu.

Keby sme aj nechali bokom vágnosť zdrojov, nevyhneme sa ďalším problémom spájajúcich sa s Diodorovým menom. V *Úvode* sme rozoberali problémy historických rekonštrukcií logických teórií a spomenuli, že stále nemáme k dispozícii – aspoň v základných procedurálnych črtách – *metódu*, ktorá by nás viedla k spoľahlivejšej rekonštrukcii a k celistvejšiemu obrazu *filozofie* a *priestoru vplyvu* „hrdinov“ antickej logiky. Týchže lepších ciest niet, jedine cez prehodnocovanie rôznorodých zdrojov, prístupov a interpretácií sa k tomuto obrazu aspoň čiastočne môžeme priblížiť.

Diodoros Kronos bol filozof megarskej školy

Diodoros sa narodil v Iase v Malej Ázii. Prevažnú časť života pobudol v Aténach.[369]

---

[368] Prvýkrát zverejnené v Marko [1995].

[369] Existujú rozdielne prístupy k *otázke,* ku ktorej škole Diodoros patril, respektíve, aké je jeho východiskové filozofické prostredie. Komentátori obvykle rozlišujú dva dodatočné aspekty tejto otázky. Prvý zdôrazňuje Diodorove *učenie,* jeho filozofické koncepcie a názory, ten druhý zdôrazňuje skôr otázky *pôvodu* jeho učenia a vzťahu k súčasníkom a predchodcom a pátra po škole, ku ktorej Diodoros mohol prislúchať.

Jeho argument *Vládca*, známy v antike, aj v modernej dobe viac než pol storočia medzi logikmi nepretržite púta pozornosť.

Epiktetos hovorí o premisách, z ktorých tento argument vychádza, ako aj o jeho závere:

> „Zdá sa, že argument *Vládca* vychádza z nasledovného stanoviska – že existuje nesúhlas medzi nasledovnými výrokmi:
>
> *Všetko minulé a pravdivé je nevyhnutné.*
>
> *To, čo je nemožné, nevyplýva* („ἀκολουθεῖ“) *z možného.*
>
> *To, čo ani nie je, ani nebude pravdivé, je možné.*
>
> Diodoros si všimol tento nesúlad a platnosť prvých dvoch (premís) využil pre stanovisko, že:
>
> (z) *nič nie je možné, čo ani nie je, ani nebude pravdivé.*[370]

Toto je najobsiahlejší údaj o Diodorovom argumente. Naša práca sa tohto argumentu bude dotýkať len okrajovo. Jej zámerom je skôr preskúmať Kallimachov epigram, ktorý poukazuje na závislosť *logických* a *časových* vlastnosti. Jeho lepšie porozumenie by mohlo byť užitočné pri vhodnejšom výklade Diodorovho argumentu.

Z rozdielnych odpovedí na tieto otázky vyplývajú, prirodzene, rozdielne názory na Diodorovu príslušnosť. Z pohľadu analýzy jeho logických učení napríklad Bocheński [1961:106] zastáva názor, že neexistuje dôvod rozlišovať *stoikov* a *megarčanov*, keďže stoikov môžeme vnímať aj ako tých, čo rozvíjajú základné názory megarskej školy. Bocheński v snahe predložiť *„doložené dejiny problému“* [ibid. 18] – keďže sú základne teoretické zámery oboch filozofických smerov v zásade spoločné – označuje ich učenie termínom *megarsko-stoická logika*. Knealeovci [1986] však rozlišujú druhy filozofických otázok, aj typy odpovedí týchto dvoch škôl, kým Sedley [1977:77 *ff.*] zastáva názor, že Diodoros vôbec *nebol megarský filozof*, ale patril do blízkej skupiny *dialektikov*. Tento názor akceptuje prevažná časť neskoršej filozofickej literatúry publikovanej po vydaní Sedleyevho textu. Opodstatnené pochybnosti, týkajúce sa správnosti tohto názoru, však dodatočne predkladá Döring [1989].

[370] Epict., *diss.* 2.19. 1-5; LS 38A; Giannantoni, Diodorus fr. 24 (časť); Döring, *Fr.* 131.

Epigram by znel asi takto:[371]

(Už aj) sám Momos
písal po stenách: „Kronos je múdry.“
Pozri, ešte aj vrany po strechách krákajú: „Čo z čoho vyplýva?"
a: „Ako to odtiaľto naďalej budeme?"

Hypotéza

Kallimachov epigram na Diodora si zaslúži osobitnú pozornosť už len z toho dôvodu, že je v ňom obsiahnutý zámer predstaviť – úspornou epigramatickou formou a čo najobraznejšie – nielen Diodora ako osobnosť, ale aj aktuálny názor na jedného z najvplyvnejších filozofov tej doby.

Existujú aspoň *tri ďalšie dôvody* na analýzu tohto epigramu. Po prvé, dátum jeho vzniku nasvedčuje, že ide o *najstarší známy údaj* o Diodorovom učení. Iné alebo najčastejšie spomínané údaje pochádzajú z neskorších období, časovo vzdialených aj päť alebo šesť storočí. Po druhé, epigram *zachytáva časť atmosféry*, ktorá sprevádzala a zachovávala sa po rozbore *Diodorovských* tém. Po tretie, *filozofický význam* textu sa odzrkadľuje aj v súčasnom chápaní Diodorovej koncepcie priestoru, času a špecifickom význame jeho teórie „výrokov“. V tom nachádzame dostatočný dôvod domnievať sa, že tieto elementy môžu pomôcť lepšie pochopiť pôvodný význam a kontext Diodorovho argumentu.

Bol Kallimachos dostatočne kompetentný na to, aby vytvoril plnohodnotný epigram?

Skôr, než pristúpime k analýze epigramu a pustíme sa do jednej z možných rekonštrukcií jeho pôvodného významu, povieme pár slov o jeho autorovi a zároveň sa budeme riadiť dvomi otázkami:

[371] Callim. *epigr.* fr. 393, 1-4 *Pfeiffer*; Döring *Fr.* 96 = DL, ii, 111; Döring *Fr.* 128 = S.E. *am* i, 309:

αὐτὸς ὁ Μῶμος
ἔγραφεν ἐν τοίχοις, “ὁ Κρόνος ἐστὶ σοφός.
ἠνίδε κου κόρακες τεγέων ἔπι ‘κοῖα συνῆπται’
κρώζουσιν καὶ ‘κῶς αὖθι γενησόμεθα’.

a) či Kallimachos mohol byť v dostatočnej miere zasvätený do Diodorovskej problematiky a

b) či mu vôbec môžeme pripísať autorstvo tohto epigramu.

Pripomeňme si stručne Kallimachov životopis a dobové okolnosti. Po tom, ako zničili jeho rodnú Kyrénu, Kallimachos odchádza do Alexandrie. Ptolemaios II. Filadelfos ho už ako uznávaného básnika a učenca vymenúva za Zénodotovho nástupcu na poste správcu najvýznamnejšej knižnice helenistického sveta – *aulicus regius bibliothecarius.*[372] Bol plodným autorom. Z jeho 800 katalogizovaných diel sa však zachovali len časti, mnohé z nich boli odhalené až začiatkom 20. storočia.

Kallimachovo najznámejšie básnické dielo *Aitia* (*Príčiny*, alebo v modernom, Barnesovom chápaní významu tohto slova, *Vysvetlenia*), vzniklo okolo roku 270 pred n. l. a svedčí o jeho záujme o tradíciu a staroveké povesti. V štyroch knihách tejto naratívnej elégie Kallimachos vykladá legendy o pôvode záhadných a zabudnutých obradov, zvykov, náboženských sviatkov, mýtov, mytologických postáv a hrdinských povestí, etymologických a historických prameňov mien či zemepisných názvov, atď.

Jeho poézia a epigramy sú svedectvom mimoriadneho zmyslu pre formovanie a výklad tém, ktorými sa zaoberajú. Jeho vysoký a vycibrený štýl bol vzorom pre mnohých rímskych básnikov, najmä pre Catulla, ktorý ho voľne využíva a prispôsobuje latinskému duchu. Tento vplyv je zreteľný aj v Ovídiových *Metamorfózach*, najmä pri spôsobe ich zostavenia, ktorý charakterizujú krátke epizódy prepojené spoločnou témou.

Kallimachovo postavenie a kariéra sú priamo späté s osudom Ptolemaia II. Filadelfa a jeho syna Ptolemaia III. Euergeta. Ako bádateľ gréckeho a egyptského náboženstva a mytológie, bol aktívnym účastníkom ambiciózneho a rozsiahleho politického projektu – pokusu zjednotiť prvky dvoch kultúr, gréckej a egyptskej.

Ptolemaios II. bol synom Ptolemaia Sótéra, „Spasiteľa", ktorý na jeseň roku 330 bol vymenovaný za osobného strážcu Alexandra Veľkého (σωματοφύλαξ). Tri roky po Alexandrovej smrti a rozdelení ríše medzi Alexandrových nástupcov, Ptolemaios I. Sótér získava ako satrapa moc nad

[372] *Schol. Plautinum, apud.* Cahen [1948:15].

Egyptom. Preberá nielen kráľovstvo, ale ako „Spasiteľ“ sa strategicky snaží vybudovať si v očiach poddaných úctu hodnú faraóna. Tento energický a kultivovaný muž sa do dejín zapísal nielen ako vojak. Zanechal po sebe spisy o Alexandrových výbojoch, ktoré sa dodnes zachovali v Arianovej úprave. Pre nás je významný ako zakladateľ dvoch vtedajších ústredných inštitúcií v Alexandrii – *Múseia* a *Bibliothéky*. Ptolemaios II. pokračuje v tejto tradícii a počas jeho panovania sa Alexandria stáva centrom helenistického sveta.

Kallimachova práca na zložitom prepletaní dvoch kultúr – predovšetkým mytologických tém – bola súčasťou oficiálnej ideológie. V rámci nej Ptolemaios II. so svojou ženou Arsinoé – vlastnou sestrou, preto ho nazvali *Filadelfos* – boli oslavovaní ako božský pár. Ako predstaviteľ dvornej poézie Kallimachos vo svojich básnických textoch zobrazuje panovníka a ďalších členov kráľovskej rodiny v súlade so schémou tohto projektu.

Kallimachos sa pohyboval v kráľovskej štvrti a kráľovskom prostredí. Spolupracoval s *Múseiom* (akousi starovekou akadémiou vied, vybudovanou podľa Platónovej *Akadémie*, epikurejskej *Záhrady* či stoického *Stĺporadia*, a predovšetkým Aristotelovho *Lýcea*). Kallimachos nebol peripatetik, i keď mu mnohé otázky, ktoré sa preberali a kolovali v tejto škole, boli mimoriadne dobre známe. Viedol spor o literárne princípy s Praxifanom,[373] Teofrastovým stúpencom,[374] známym filológom tých čias. Bol správcom alexandrijskej knižnice, ktorá mala vyše 500 000 titulov[375] a nepochybne dobre zasvätený do dejín, umenia a literatúry starého, ako aj súčasného, helenistického sveta. Spracúval knihy a viedol úrad knižničného katalógu – vytváral katalógy (πίνακες), ktoré zahŕňali *meno* autora, *názov* a *krátky výňatok úvodnej časti* každého diela. Ak to tak možno povedať, práve príslušníci alexandrijskej školy ustanovili to, čomu dnes hovoríme *klasika* – úlohou knihovníka nebolo iba získať a katalogizovať každý dostupný grécky manuskript či rekonštruovať pôvodný exemplár, ale aj pripraviť kritické

373 Okolo r. 322. Praxifanes je žiakom Theofrasta, za čias Ptolemaia I. Sótéra [Proclus, *in Timaeum*, i; Tzetzes, *ad Hesiod. Op. et Dies*, 1].

374 Brink [1946:26] uvádza aj jadrný názor o tom, v čom sa alexandrijské intelektuálne prostredie odlišovalo od Peripatosa.

375 Tzetzes, *Prolegomena de comoedia* 11a. 2. 10 – 11, *Koster*.

vydanie významných diel, ktorého súčasťou boli aj textové a interpretačné komentáre.

Existujú početné informácie o charaktere takýchto vydaní a tieto komentáre sú nepriamo dostupné aj dnes – vyznačujú sa kritickým odstupom, dôslednosťou a vernosťou tradícii. Zbierka zahŕňala najstaršie a najzachovalejšie exempláre, a emendácie rukopisov boli súčasťou komentárov uschovávaných v osobitnom zväzku.

Učenci alexandrijskej školy, pozoruhodní v textovom kriticizme, vykonali textovú štandardizáciu homérskych textov. Zároveň štandardizovali všetky oblasti poznania, ktoré pred nimi s veľkým nadšením vznikali v rámci Aristotelovej školy, a pokúsili sa systematizovať ich ako vedu. To bolo intelektuálne prostredie, v ktorom sa pohyboval Kallimachos.

Pozrime sa teraz, či existuje nejaké spojenie medzi Kallimachom a Diodorom a akú mohlo mať povahu.

Mohli sa Kallimachos a Diodoros stretnúť?

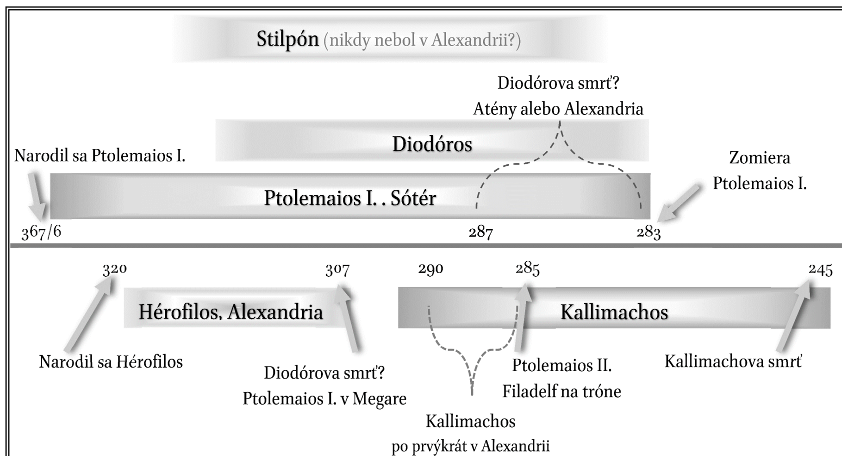
Ako mohol vyzerať domnelý alexandrijský portrét Diodora? Navštívil dakedy Alexandriu?

Príbeh o Diodorovej smrti nachádzame v anekdote podanej štýlom typickým pre Diogenov literárny vkus.[376] Podľa nej raz Diodoros a Stilpón z Megary boli hodovníkmi na hostine – možno práve v Alexandrii – ktorú usporiadal Ptolemaios I. Sótér. Stilpón sa pred Diodorom predviedol viacerými logickými hádankami, ktoré ten nedokázal vyriešiť. Situáciu dodatočne zhoršil Ptolemaios, keď Diodora nazval jeho prímením *K r o n o s*. Príbeh sa končí nie veľmi slávnym koncom, v súlade s dobovým vkusom – Diodoros bol postihnutý, opustil kráľovský dvor, spísal riešenie hádanky a skončil v biede.

Niektorí komentátori považujú opis tejto udalosti za netypický a nealexandrijský, keďže je známe, že Stilpón Alexandriu nikdy nenavštívil. Vzhľadom na to, že Diodoros bol megarský filozof, táto udalosť sa mohla stať aj pri oslobodení Megary v roku 307. To, že Diodoros bol stúpencom Eukleida z Megary však neznamená, že práve tu stretol Ptolemaia v čase jeho

[376] D. L. ii, 111-112 = Döring *Fr.* 99.

výbojného ťaženia. To, čo vieme, je, že Diodoros ako mladík prišiel do Atén, kde zrejme strávil prevažnú časť svojho života.



Na druhej strane Kallimachos prichádza do Alexandrie z rodnej Kyrény ako chlapec, dakedy v rokoch 290 až 285, takmer dvadsať rokov po Ptolemaiovom oslobodení Megary. Herter predpokladá, že nikdy neopustil severnú Afriku.[377] Môže potom táto anekdota byť autentická?

Východisko z tejto slepej uličky by sme mohli hľadať v datovaní. Riešenie možno nájdeme v skutočnosti, že Ptolemaios Sótér dobyl Atény r. 287. Tento možný dátum Diodorovej smrti sa zdá pravdepodobnejším než jeho údajné úmrtie pri dobití Megary v roku 307. Tak by zároveň bolo pravdepodobnejšie aj Diodorovo stretnutie s lekárom Hérofilom,[378] o ktorom vieme, že žil v Alexandrii koncom 4. storočia a na začiatku 3. st., a narodiť sa mohol niekedy okolo roku 320. Je preto ľahšie uveriť tomu, že tento slávny lekár mal viac než štrnásť rokov, keď údajne Diodorovi liečil vykĺbené rameno.

Bez ohľadu na presvedčivosť tvrdení Wilamowitza,[379] Natorpa[380] a Döringa,[381] mohli by sme dovoliť aj ďalší predpoklad. Ak epigram vznikol v rozpätí rokov

[377] Herter [1973:185 – 6]; *cf.* Sedley [1977:109].

[378] Döring, *Fr.* 127 = S.E. *ph* ii 245.

[379] Wilamowitz [1906:124].

[380] Natorp [1903:705].

[381] Döring [1972:125].

290-285 (teda v čase Kallimachovho príchodu do Alexandrie, keď na trón nastúpil Ptolemaios II. Filadelfos, ktorý neskôr vymenoval Kallimacha za správcu *Bibliothéky*) – Diodoros ešte mohol žiť. Ak pripustíme tento dátum ako čas vzniku anekdoty, vzťah medzi Ptolemaiom I. Sótérom, Stilpónom, Hérofilom, Kallimachom a Diodorom sa zdá presvedčivejší vzhľadom na spoločnú dobu.

Odhliadnuc od toho, či Diodoros niekedy navštívil Alexandriu a či sa vôbec stretol s Kallimachom, môžeme predpokladať, že *mohol* mať kontakty s Ptolemaiom I. – či už v Megare, Aténach alebo v Alexandrii. Zároveň je možný aj *chronologický odhad*, že navštívil Egypt a tu sa stretol s Hérofilom. Toto sú základné východiská odkazujúce na Kallimachov epigram ako prameň, spoľahlivý aspoň do takej miery, do akej je pre nás nevyhnutné pochopiť možný Diodorov vplyv v Alexandrii. Predpoklad, že o Diodora mohol byť v Alexandrii veľký záujem, podporuje aj skutočnosť, že aspoň tri generácie Ptolemaiovcov venovali veľkú pozornosť stoickej filozofii vzniknuvšej na megarských základoch.[382] A napokon aj to, že Kallimachos mu venoval svoj epigram.

Kto je Momos?

V gréckej mytológii bol Momos stelesnením *hany a posmechu*. Vďaka Hesiodovi[383] vieme, že bol synom bohyne noci *Nyx* (Νύξ) – *Noc,* ktorá stvorila *Tmu, Smrť* a *Spánok*, a spolu so *Spánkom* aj početné *Sny*. Neskoršie priviedla na svet súčasne *Moma*, teda *Hanu*, bohyňu biedy a utrpenia *Oizys* či nymfy *Hesperidky*, strážkyne záhrady bohov so zlatými jablkami pre nesmrteľných vedľa *Okeana*, patriacu bohom. Je to najrozšírenejší mýtus o pôvode Moma.[384] Hesiodos neuvádza ďalšie jeho vlastnosti, z iných prameňov sa dozvedáme len o niečo málo viac.

Iný príbeh o Momovi[385] znie takto: keď sa ľudia po svojom stvorení premnožili do takej miery, že sa stali preťažkými pre bohyňu Zeme, Gaiu.

---

[382] D. L. vii 177; i 185.

[383] Hes. *Theog.* 211-216.

[384] Grimal [1982].

[385] *Scholia in Homeri Iliadem*, i, 5 (D-scholia).

Ona ich už nevládala uniesť, a preto požiadala o pomoc Dia. Otec bohov sa vtedy rozhodol, že rozpúta Tébsku vojnu. Keďže si však táto vojna nevyžiadala dostatočné množstvo obetí, Zeus chcel počet ľudí na Zemi znížiť bleskami a záplavami. Momos však prišiel s lepším návrhom. Diovi poradil, aby ľudstvo preriedil rozpútaním vojny medzi Európou a Áziou, a to tak, že vydá morskú bohyňu Thetis za smrteľníka Pélea, a sám aby si vzal obyčajnú ženu. Zeus jeho radu poslúchol a v týchto dvoch manželstvách sa narodili Achilles a Helena, hlavné postavy Trójskej vojny. Ako vidno, príbeh umiestňuje Moma do tesnej blízkosti Dia ako spoľahlivého politického radcu, a zároveň mu prisudzuje nezanedbateľný historický význam, keď z neho vytvára postavu, ktorá podnietila Trójsku vojnu.

Neskoršie príbehy, ktoré nachádzame v 2. st. n. l. na viacerých miestach u Lukiana – v *Nigrine*[386] alebo *Dialogi deorum*[387] – sa už do istej miery líšia. Momos sa v nich zobrazuje nie ako vážená osoba, ale ako zdanlivá bytosť, s ostrým zubom a ľahkými krídlami, ktorá poletuje po svete, vždy pripravená na uštipačné poznámky a posmech. V *Deorum concilium* vytýka Diovi jeho nevhodné správanie a navrhuje, aby sa znížil počet bohov a preskúmal ich pôvod.[388] V týchto príbehoch sa Momos čoraz zriedkavejšie zobrazuje ako príslušník olympskej rodiny, keďže ho otec bohov nakoniec[389] z Olympu vyhnal pre jeho poznámky, že Zeus urobil chybu, keď býkom nedal rohy pod oči, aby tak pri zápase videli na túto svoju zbraň. Tejto udalosti sa vo svojom *de partibus animalium*[390] podrobne venuje aj Aristoteles, odvolávajúc sa na Ezopa.

Kallimachos spomína Moma ešte raz, a to v kontexte podobnom tomu z epigramu. V závere *Hymny Apolónovi* básnik oslavuje tohto boha a z Olympu

---

[386] Luc. *Nig.*, 32.

[387] Luc. *dial. deo.* 9.

[388] Luc. *deo. conc.* 1,12; ib. 14,10; *cf.* Luc. *quom. hist. const.* 33,8; *icar.* 31; *ver. hist.* 2; *Herm.* 20,11.

[389] Aesop. *fab.* 102.

[390] Arist. *de. part. an.* 663a34-663b20.

teraz vyháňa *Žiarlivosť* (Závisť, *Phthonos*), posielajúc ju, aby sa pridala k Momovi.[391]

Tento verš by mohol byť narážkou na Platónove slová o jeho známom vyhnaní zborom olympských bohov.[392] Ďalšie miesto u Platóna nachádzame v šiestej knihe *Štátu*. Glaukón a Sokrates tu pojednávajú o povahe filozofie a vlastnostiach duše, ktorá by dokázala pochopiť pojem *súcna*. Po tom, ako sa Sokrates pokúsi o hypotetickú kombináciu týchto vlastností, Glaukón, nemajúc už na Sokratov zoznam čo dodať, v jednej chvíli povie:[393]

> Ani Momos by tam nenašiel chybu [οὐδ᾽ ἂν ὁ Μῶμος τό γε τοιοῦτον μέμψαιτο].

Toto sú dve ojedinelé miesta dokumentujúce názor filozofov Platóna a Aristotela na Moma. Pri čítaní týchto riadkov sa zdá, že aj oni ho zaraďovali medzi osoby náchylné k filozofickým rozpravám, vždy pripravené komentovať aj tie najháklivejšie filozofické témy.

Momos písal na steny: *„Kronos je múdry.“*

Niektorí komentátori, napríklad Pfeiffer[394] a Döring,[395] vidia v úvodných veršoch epigramu uštipačnú satiru, ktorá spočíva v tom, že sa puntičkár Momos zobrazuje ako osoba blízka Diodorovi a zároveň ako jeho ctiteľ.

Tým, že svoj epigram Momos údajne napísal na *steny* v Alexandrii, komentátori sa domnievajú, že predmet tohto argumentu bol všeobecne známy a zoširoka sa rozoberal – najmä pri stolovaní – bez ohľadu na pravdivosť anekdoty o stretnutí Ptolemaia, Stilpóna a Diodora.

V Kallimachových časoch neboli *grafity* ničím neobvyklým. Aj vtedy existovala tradícia písať na steny a stromy komentáre o súčasníkoch,

---

391 Call. *hymn. in Apoll.*, 113: „χαῖρε, ἄναξ· ὁ δὲ Μῶμος, ἵν' ὁ Φθόνος, ἔνθα νέοιτο“.

392 Plat. *Phdr.* 247a: „φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται“; *Cf. Schol. in Luc.* 24,31: „τοῦτον τὸν Μῶμον ὁ Λουκιανὸς θεὸν ὑποτίθεται μεμφόμενον τὰ ὑπὸ τῶν θεῶν γινόμενα“.

393 Plat. *resp.* 487a6.

394 Pfeiffer [1949:323] toto miesto vykladá takto: „Deus Momus, omnium reprehensor, 'laudat', ut amator, Diodorum dum inscribit parietibus: 'Cronus', i.e. homo prae senio delirans, 'sapient est'.“

395 Döring [1972:124 – 125].

predovšetkým o vplyvných, verejne činných osobnostiach. Svedectvo o tomto zvyku zanechali Aristofanes[396], Theokritos[397] a samozrejme aj Kallimachos.[398] Zdá sa, že ľudia, ktorých sa tieto staroveké komentáre týkali, boli v nich zobrazení prevažne kladne. Kallimachos ako správca *Bibliothéky*, ktorá sa nachádzala na rušnej ceste medzi dvoma prístavmi, musel byť dobre informovaný o takejto povesti „verejných činiteľov“ či osôb, o ktorých sa verejnosť prostredníctvom grafitov vyjadrovala.

Tieto riadky však možno chápať aj v menej satirickom tóne. Podľa takto ladeného výkladu Kallimachos chcel zdôrazniť to isté, čo Glaukón odkazuje Sokratovi svojím úslovím – že ani známy pedant Momos nedokáže nájsť výhrady k Diodorovej argumentácii, a preto usudzuje, že Diodoros je múdry. V tradícii vychádzajúcej z takéhoto výkladu pocta označenia *byť múdry*, respektíve *múdry človek* by mala patriť ľuďom, ktorým sa nedá nič vytknúť.

Pojem *múdry* nemá len *sokratovský* rozmer. Keď Momos hovorí „ὁ Κρόνος ἐστὶ σοφός“, upozorňuje zároveň na obľúbenú *stoickú* tému. Na otázku kritérií pri rozlišovaní kľúčových pojmov stoickej filozofie, σοφός a φαῦλος, teda odlišovania múdreho človeka od toho, ktorý ním nie je (alebo ním *zatiaľ nie je*). O Diodorovom vplyve na stoikov, a to nielen na jeho priamych žiakov, Kallimachos mohol vedieť. Poznal megarských a stoických súperov z alexandrijských akademických kruhov, náchylnejších skôr k peripatetikom ako k stoickej filozofii námestí. Stoikom bol bližší skôr neakademický spôsob výkladu. To by mohlo čiastočne vysvetľovať, prečo logika *dialektikov* (teda *megarčanov*) a *raných stoikov* bola zrejme oveľa známejšia než logika *peripatetikov*.

Stoici v Alexandrii neboli známi len ako „ľudoví hrdinovia“, myslitelia námestí a trhov, ale tešili sa aj veľkej úcte, napríklad na dvore Ptolemaiovcov.[399] Skutočnosť, že ich filozofia tu bola v istom zmysle

---

[396] Aristoph. *Acharnenses*, 144.

[397] *Idyl.* xviii, 47-8.

[398] Pfeiffer, fr. 73.

[399] Vyslanci Ptolemaia II. navštívili Zenóna v Aténach v roku 268 – *pozri*, komentár v Habicht [1992]; Ptolemaios III. Euergetes pozval Kleanta do Egypta (D. L. vii 185),

prítomná takmer celé jedno storočie, poukazuje na stopy ich vplyvu v kultúrnom a verejnom živote helenistickej Alexandrie. Vo vzťahu medzi uzavretými akademickými kruhmi peripatetikov (ktorí zohrávali kľúčovú úlohu v *Múseione*, respektíve v *Bibliothéke* a ako štátni úradníci boli platení z rozpočtu) a *megarčanmi* alebo *stoikmi*, filozofmi ulíc a námestí, musel existovať istý odstup, možno dokonca nevraživosť. Tento vzťah ako dedičstvo Aristotelových čias[400] pretrvával po ďalšie staročia, čo ovplyvnilo vývoj a podoby logiky (ak zanedbáme ich občasné stretnutia – s Panaitiom a inými predstaviteľmi tejto školy z ostrova Kós alebo počas eklekticizmu v období rímskej Stoy).

Akademický výklad má vždy zložitejší tvar, istú technickú úroveň bližšiu odborníkom, a tým aj obmedzený vplyv. Aj väčšina neskorých stoikov považovala metódu starších dialektických filozofov za *nedôslednú*, ba dokonca *zbytočnú*. Epiktetos pri výklade Diodorovho argumentu uvádza, že diskusie na podobné témy boli len prázdne reči, pletky bez (predovšetkým *etického*) významu. Zmysel tohto neskoršieho komentáru je blízky tomu z Kallimachovho epigramu, hoci bol zapísaný v časoch Flavia Ariana v 2. st. n. l.

Položme teraz ďalšiu otázku: prečo Momos neoslovil Diodora jeho pravým menom – prečo ho nazval *Kronom*?

Ἡ γραμματική τέχνη

Kallimachos bol nepochybne dobrým znalcom rôznych a jemných významov slov formujúcich frázy v jeho epigrame. Ako sa o tom môžeme presvedčiť v jeho známej zbierke elégií *Aitia*, vášnivo sa venoval odhaľovaniu a lúšteniu skrytých alebo zabudnutých významov slov. Ako gramatik a stúpenec tradície, ktorú založil jeho predchodca Zenodotos, bol

kým na čelo *Bibliothéky* vymenúva Kalimachového nástupcu, neskoršie známeho geografa a matematika Eratosténa z Kyreny (*cf.* Suda, *alpha*, 3419; *epsilon*, 2898), údajne stoika a tiež aténskeho žiaka Aristona z Hiosu, Zenónovho žiaka; Ptolemaios IV. Filopator presvedčil stoika Sfaira, aby prišiel na jeho dvor v Alexandrii (D. L. vii 177).

[400] Döring, Fr. 130A; Arist. *metaph.* Θ 1046b29-32.

obklopený celou armádou γραμματικοί, ktorí sa vlastne zaoberali – všetkým, čo bolo podané v písomnej forme.

Čo sa týka otázok znalosti písma – ἡ γραμματική τέχνη – ako aj pôvodu jazyka, v Kallimachovom čase už rozlišujeme dva prúdy – *anomalistov* a *analogistov*[401] – a dilemu, či gramatika má byť *regulovaná p r a v i d l a m i* (aj *teóriou*) alebo na základe *p o z o r o v a n i a skutočného použitia* jazyka. V spore o pôvode a povahe významov sa alexandrijská škola viac prikláňala k tradícii *analogistov*. A n o m a l i s t i, teda tí, čo tvrdia, že jazyk je výplodom (skôr preskriptívných) *pravidelností*, vyplývajúcich z *konvencie*, považujú neprítomnosť usporiadanosti a pravidiel v jazyku za dôsledok nespornej nepravidelností nielen povahy jazyka, ale aj samej prírody. K takejto koncepcii sa prikláňali aj stoici, stojaci proti analogistom, stúpencom alexandrijskej školy. A n a l o g i s t i v jazyku videli a hľadali zásadnú pravidelnosť. Pohybovali sa v oblasti literárneho kriticizmu a filologickej analýzy textov a ich porovnaním sa snažili odhaliť abstraktné vzory, a týmto spôsobom štandardizovať klasickú grécku gramatickú tradíciu.

Dionýzios Thrácky, alexandrijský gramatik žijúci na prelome 2. a 1. storočia pr. n. l., definoval gramatiku ako *skúsené poznanie toho, čo povedali básnici a prozaici.*[402] Snaha gramatikov spočívala v prácach súvisiacich so správnou akcentáciou, analýzou povahy jazyka básnických ozdôb alebo vo výklade ťažkých či nezrozumiteľných slov a pod. Schenkeveld predpokladá, že uvedený citát z Dionýzia Thráckeho (ktorý nachádzame aj u Sexta),[403] zrejme pochádza z prác gramatika Asklepiada z Myrlei (2. – 1. st. pre. n. l.),[404] ktorý rozlišuje τεχνικόν, ἱστορικόν a zároveň γραμματικόν μέρος τῆς γραμματικῆς. Technická stránka tejto disciplíny poukazuje na skúmanie jazyka, častí hovoreného prejavu, ortografie, klasického štýlu a jazykovej skladby

---

[401] Pozri tu, kapitola – *Apendix 1. Analogisti verzus anomalisti.*

[402] Dion. Thr. *ars. gramm.* 1.1: „Γραμματική ἐστιν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων“.

[403] S.E. *am* i 57: „γραμματική ἐστιν ἐμπειρία ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσι λεγομένων“.

[404] Cf. Schenkeveld [1991:153]; De Jonge [2008:112,115].

(ἑλληνισμός καὶ τα ἀκολοῦθα), zatiaľ čo zvyšná časť tohto rozdelenia zahŕňa problémy ako ἀναλογία, ἀνωμαλία a ἐτυμολογία.

Kallimachos bol „gramatik“[405] a analogista. Ako odborník, ktorý účinkoval alebo bol prítomný pri úprave tradičných textov, akými sú napr. Homérove diela, mohol vedieť, že básnici spájali s Kronovým menom niekoľko špecifických vlastností:

a) Homér opisuje Krona slovami Κρόνος ἀγκυλομήτης,[406] čo je okrem fyzického označenia zároveň aj označenie nielen pre schopnosť rýchlo uvažovať, ale rovnako aj vykrúcať sa a vyhýbať, či snovať zložité alebo dokonca zákerné alebo zradné plány.

b) V období helenizmu heroické časy už akosi patria minulosti. Kronos už nie je *vládcom*,[407] nie je to mocný boh, ktorý – tak ako *„v zlatých časoch“* (*aetas aurea*)[408] – prísnymi zákonmi riadi ľudský osud. S jeho menom sa začínajú spájať nové významy, často aj menej lichotivé. Nazývajú ho hanlivými menami, tak ako mnohých ďalších, kedysi uctievaných členov olympskej rodiny. Aristofanes[409] ho nazýva Κρονός ἀρχαίους, alebo aj μωρούς, ληρούς, ἀνασθήτους. Platón niekoľkokrát spája s jeho menom podobné vlastnosti.[410] V tejto novej situácii je Kronos zobrazený ako starý, obmedzený človek,

---

[405] Zachovali sa tri zaujímavé epigramy o Kallimachovi ako gramatikovi. V jednom z nich solúnsky epigramatik Filipos (I. s. n. l.) vyjadruje svoj názor na gramatikov – oni sú vraj M o m o v e d e t i, choré tiene Zenodota a Kallimachovi vojaci (Γραμματικοὶ Μώμου στυγίου τέκνα, σῆτες ἀκανθῶν, τελχῖνες βίβλων, Ζηνοδότου σκύλακες), a Momos je ich zbraňou v love na „spojky“, a na „toto“ a „hento“ [Philippus *apud.* AP xi, 321]. *Cf.* Antiphanes Macedo (I. s. n. l.) AP xi, 322. Odlišný a zhovievavejší postoj ku gramatikom – *cf.* AP vii 42, kde sa dozvedáme, že Kallimachos vlastne len *„v y s v e t ľ u j e bohov a hrdinov...“*

[406] Hom. *Il.* 2, 205; 2, 319; 4, 59; 4, 77; 9, 38; 12, 450; 16. 431; 18. 293; *Od*, 21. 415.

[407] Plutarch, *Aristides* 24. 2-3.

[408] „οἷς δὴ βασιλεὺς Κρόνος ἦν“ *apud.* Cratinus, 165.

[409] *Nubes,* 929; *Vespae,* 1480.

[410] *Crat.* 395d *ff.*;; podobne ladené Platónove komentáre o Kronovi nachádzame aj v 401b, 404a, *Resp.* 271c. *Polit.* 377c.

κρονόληρος[411] (od ληρέω, ὀλῆρος), starý brbloš, táraj, frfloš, človek, ktorý povie veľa zbytočných a bezvýznamných slov. On nie je iba ἡ κρονοθήκη,[412] sklad starých malicherností, ale aj Κρόνιππος,[413] senilný starec, starý blázon.

c) Tak alebo onak, nie je vylúčené, že Diodoros získal svoje prímenie vtedy, keď nedokázal vyriešiť Stilpónovu hádanku. Ptolemaios I. Sótér ho nazval *Kronos*, vychádzajúc z metaforického príbehu o tom, ako Zeus zosadil Krona z trónu rovnako, ako o trón prišiel aj Diodoros, ďalšia slávna postava týchto čias. Momos – ďalšia postava, čo prehráva (prišiel o miesto Diovho poradcu, a preto ho vyhnali z Olympu) je zobrazený ako ta správna postava, schopná posúdiť sebe blízkeho človeka, osobu s podobným osudom.

d) Existuje ďalšie možné vysvetlenie tohto mena – týka sa Diodorovej postavy. Timón zobrazuje Diodora aj slovom σκολίος[414] – ohnutý, krivý (κορωνός), možno zhrbený, podobajúci sa vranám na alexandrijských strechách (ἐς κορακοειδής;[415] ἐς κορακώδης[416]).

Potenciálny spor medzi stoikmi a stúpencami alexandrijskej školy nespočíval iba v namyslenosti a žiarlivosti na obľúbenosť učenia druhých, ale aj v rozdielnych názoroch na viaceré gramatické otázky. Starší stoicizmus nevyčleňoval gramatiku ako osobitnú disciplínu (keďže ako taká nefiguruje v tom prvotnom členení stoickej dialektiky na logiku a rétoriku).

---

[411] Plutarchus, *de lib. ed.* 13b3; *Com. Adesp.,* 1052.

[412] *Com. Adesp*. 1054.

[413] *Nubes*, 1070; *Vesp*. 1480; cf. taktiež Plat. *Euthd*. 287b a Hyperides*, Fr*. 252. *Cf. Sch. in Aristoph.* 1070*e-g*: κρόνιππος: ἀντὶ τοῦ „ἀρχαῖος“ παρ ὅσον ὁ Κρόνος ἀρχαῖος (V); κρόνιππος: ὁ μέγας λῆρος κατ’ ἐπίτασιν λαμβανομένου τοῦ ἵππου (EN); κρόνιππος: ὁ μέγας λῆρος κατ’ ἐπίτασιν γὰρ τὸ ἵππος λαμβάνεται (M); κρόνιππος] σαλός (E). Suda, *kappa*, 2471: Κρόνιππος: ὁ μέγας λῆρος. κατ' ἐπίτασιν λαμβανομένου τοῦ ἵππου. σὺ δ' εἶ κρόνιππος: ἢ ὑβριστής, τρυφητής, πόρνος.

[414] D.L. iv, 32-33; Döring *Fr.* 107; LS 68E (*časť*). Timónovo svedectvo je nejasné, keďže rovnako ostrými slovami hovorí o Zenónovi, ktorý bol Diodorov poslucháč a mnoho toho aj prebral z jeho školy (LS 3F = *Timon*, fr. 812; LS 3I = *Timon*, fr. 819).

[415] Tak, ako vrany, respektíve vraní rod, *cf.* Arist. *hist. an.* 486b5.

[416] Arist. *de gen. an.* 746^{b}7, *de part. an.* 662^{b}7.

Neskorší široký záujem stoikov o jej rozdielne stránky bol známy, rovnako ako ich tvrdenia a ich vplyv na jej ďalší vývoj. Popri svojich obľúbených témach, akými boli φονή, φροσίν a λέξις,[417] často sa venovali etymologickým otázkam s cieľom zahrnúť do vlastného filozofického systému tie odhalené alebo symbolické významy z klasických mytických príbehov. Cicero píše, že stoici (teda Zenón, Kleantes, Chrysippos, Diogenes zo Seleukie, a zrejme aj Krates – známy stoický gramatik prezývaný Ὁμηρός) sa snažili vykladať

> ... totiž smyšlené báje rozumově a vysvětlovati, proč který název [bohů] vznikl.[418]

Keďže verí, že

> ... z jiného, a to přírodovědeckého, pramene vzniklo veliké množství bohů...,

a tiež, že

> ... v bezbožné báji jest ukryta bystrá úvaha přírodovedecká.[419]

Cicero tiež uvádza:

> Když však [Zenón] vykládá Hesiodovu theogonii (...), učí, že tato jména byla přidelena obrazně věcem neživým a němým (...) Chrissypos (...) v druhé [knize o přirozenosti bohů] by rád prizpůsobil bajky Orfea, Musaia, Hesioda a Homéra [tomu, co vyložil o nesmrtelných bozích v knize první...]. Diogenes Babylonský, přidržujíci se ho v knize nadepsané „Athena" [odlučuje přírodovědeckým výkladem od báje porod Iovův a zrození panny].[420]

Stoici a stúpenci alexandrijskej školy mali k dispozícii rovnaké zdroje, avšak rozličné metódy a ciele. Kallimachos bol verný tradícii, kým stoikov k výkladu mien a príbehov viedla snaha vybudovať a upevniť konštrukciu vlastného filozofického systému.

---

[417] *Cf.* F. Gahér [1994] a jeho dôkladnú analýzu týchto otázok z pohľadu transparentnej intenzionálnej logiky (TIL).

[418] Cicero, *de nat. deo.,* iii, xxiv, 62-4 [Kolář].

[419] *Ibid.* ii, xxiv, 63 [Kolář]; FDS 655.

[420] *Ibid.,* i, xiv-xv, 38 – 41 [Kolář].

Kallimachos zrejme použil meno *Kronos* aj preto, že sa etymologicky spájalo so slovom χρόνος (ako to vieme z Ciceróna,[421] aj z práce anonymného scholiastu)[422]. Téma času je pritom ústredným predmetom diskusií o kauzalite, vzniku a zániku, pohybe a zmene – pričom bola rovnako blízka aj megarskej filozofii, a najmä Diodorovi, ako to vidno v jeho argumente. Autor *Aitií* v snahe predstaviť alexandrijský portrét Diodora, určite mohol mať na zreteli uvedené významy a ich kontext.

Bez ohľadu na to, či sa Diodoros zobrazuje ako zákerný, starý podivín, hrbáč alebo porazenec (ako ním bol aj sám Kronos) v údajnom konflikte so superiórnejším Stilpónom, zdá sa, že si Kallimachos zvolil Diodora (popredného predstaviteľa megarskej školy a do istej miery aj stoických stúpencov) s cieľom dištancovať sa v otázkach gramatiky a zosmiešniť ich filozofiu a metódu, vďaka ktorým sa v Alexandrii stali populárnejšími než boli peripatetici.

Doposiaľ sme sa venovali možnému významu prvých dvoch veršov Kallimachovho epigramu. Môžeme však tvrdiť, že epigram predstavuje jednotný celok?

Existuje súvislosť medzi prvou a druhou časťou epigramu?

Veríme, že existuje niť spájajúca tieto dve časti a že viaceré prvky svedčia o celistvosti Kallimachovho epigramu. Väčšina komentátorov sa domnieva, že spájanie týchto dvoch častí je pochybné a jeho konečný význam je teda sporný. Niektorí autori, napríklad Knealovci,[423] sa domnievajú, že význam treba hľadať v treťom verši, ktorý si vysvetľujú asi takto: *„Dokonca aj vrany*

[421] *De nat. deo.,* ii, xxiv, 64, FDS 655; ii 1091: „V Saturnovi (Kronovi) chceli vidieť boha, ktorý podmieňuje plynutie a zmenu priestorov a časov. Preto sa u Grékov volá *Kronos*, čo je to isté ako *c h r o n o s*, to jest čas“ [Okál] [„Saturnum autem eum esse voluerunt qui cursum et conversionem spatiorum ac temporum contineret. qui deus Graece id ipsum nomen habet: Κρόνος enim dicitur, qui est idem χρόνος id est spatium temporis.“]. *Cf.* Cic. *ibid.,* ii, xxiii, 63 (SVF ii 1067).

[422] *Scholia vet. in Hesiodi Theog.,* 459, p. 74 *Di Gregorio* = SVF ii 1090 (*úvod*); FDS 654.

[423] Kneale [1986:113 – 138].

na strechách krákajú o povahe implikácie.“ Vidia to ako jednoduché svedectvo popularity Diodorových hádaniek.

Prvé dva riadky (presnejšie, riadok a pol) sa zachovali u Diogena Laertského.[424] Zvyšné dva pochádzajú od Sexta,[425] ktorý sa možno domnieval, že tu ide o dve rozdielne a takmer nezlučiteľné otázky. Editor Pfeiffer [1948] si myslí, že tieto riadky, ktoré predstavujú Kallimachovo vyjadrenie jednotného stanoviska, ústredného subjektu jeho epigramu, pochádzajú od jedného autora a že oba verše sa navzájom doplňujú z doxografických alebo edičných dôvodov. Neponúka dodatočné uvažovania alebo spochybňovania otázky, či epigram aj skutočne mohol byť jednotným a celistvým. Pheiffer jednoducho verí, že oba takto formulované verše *môžu* tvoriť časť jedného epigramu.

Predpokladajme, že by sme mohli sformulovať celistvý, i keď možno nie aj celý epigram, ako aj to, že Kallimachovo spájanie týchto dvoch častí nie je náhodné. Tento predpoklad sa môže podporiť viacerými spôsobmi. Skôr, ako budeme pokračovať v posudzovaní otázky, ktorá znepokojila vrany na alexandrijských strechách, pripomeňme, že s Kallimachovým menom sa spája aj jedna kuriozita, mimoriadne blízka stoickým témam – jeho veľký záujem o vlastnosti vtákov a ich veštenie.

Horowski[56] prináša Kallimachove rozličné a veľmi podrobné systematizácie vtákov, ktoré predstavuje a analyzuje podľa ich rozličných vlastností. Známy je jeho záujem o systematickú zoologickú klasifikáciu, ktorej sa snaží dať príslušnú básnickú formu. Vieme aj to, že Kallimachos dobre poznal Aristotelovo dielo *Historia animalium*, o čom svedčí niekoľko fragmentov, v ktorých sa preberajú opisy a frazeológia založená na častiach z tohto Aristotelovho spisu o zvieratách.[426]

---

[424] D. L. ii, 111.

[425] S. E. *am* i, 309.

[426] *Cf.* K. Gutzwiller [1992].

V Kallimachových prácach[427] existuje niekoľko príkladov pojednávaní medzi vtákmi, podobných tomu v epigrame. Ďalšie svedectvo toho, že vtáky boli jeho obľúbenou témou, nachádzame v citáte zo Sudu o jeho prozaickom diele – Περὶ ὀρνέων.[428]

Kallimachos tiež rozvíja vlastnú systematiku týkajúcu sa vtáčej schopnosti predpovedať dobré a zlé udalosti. V antike sa vranám prisudzovala mimoriadna schopnosť predvídať, predpovedať zlé[429] alebo dobré[430] veci, počasie, dážď, vietor, ako aj ďalšie udalosti prislúchajúce bohom,[431] respektíve patriace do sféry osudu.

Corvus corax (spolu s ďalšími vtákmi z čeľade *corvidae*) bol v antike symbolom dlhovekosti. V helenistickom Egypte ho naďalej zobrazovali v spoločnosti bohov a faraónov. Zároveň bol stelesnením *uvravenosti* či dokonca *táravosti*. V antike ich učili „hovoriť". Čo sa týka vtákov tak dobre zasvätených do božských záležitostí osudu, otázka ich vzniku bola omnoho vzrušujúcejšia ako otázka ich pohybu, ako to vidno aj z druhej položenej otázky.

V jednom Kallimachovom fragmente sa uvádza, že vrana symbolizovala jeho rodnú Kyrénu, keďže zakladateľ mesta Apolón Foibos bol týmito vtákmi vždy obklopený.[432] Zaujímavé je aj to, že Diodorov učiteľ Apollónios, taktiež Kyrénčan, mal rovnaké prímenie – *Kronos*.[433]

Vrany sa obvykle zobrazovali ako múdre vtáky, najčastejšie ako radcovia, a takto bol zobrazený aj Momos. V Aristofanových *Vtákoch* Euelepides a Pistetairos idú k vrane po radu. Na inom mieste Aristofanes parodujúc

---

[427] *Cf.* Callimachus, *Hecale,* i, 2, 3; Kallimachos tu uvádza mýtus o vyhnaní vrán z Akropoly (cf. E. Cahen [1948], p. 191, i p. 196, *fn.*1 *ad Hecale, coll. 2* i fn.4 *ad ibid. coll.3*).

[428] Suda, *apud* [Kallimakhos] *Adler No.*: kappa, 227.

[429] *Cf.*: Arist. *Fr.* 253; Thphr. *de sign.*16; Plu. 2.129.

[430] Aratus, *phen.* 1003 (*Gp.* 1.2.6).

[431] *Cf. AP* 11.417; Luc. *epigr.* 43.

[432] *Hymn. in Ap.*, 65 – 6.

[433] Döring, *Frs.* 96, 97, 98; D.L. ii 111; Strabo, xvii 3,22; Strabo, xiv 2, 21.

orfickú teogóniu[434] prináša vlastnú verziu ornitogónie, podľa ktorej sa z vajca bohyne noci Nyx, teda Momovej matky, zrodí vtáčí Olymp. Keďže vrany v gréckej mytológii symbolizovali samého Krona, obvykle ho zastupovali a niesli jeho atribúty.

Kallimachos na jednom mieste[435] spája Krona s vtákmi, keď hovorí, že za jeho vlády (a aj skôr) sa vtáky, morské príšery aj štvornohé zvieratá mohli dorozumievať a hovoriť rovnako, ako tá prométeovská hlina (ὁ πηλὸς ὁ Προμήθειος,[436] z ktorej sú vytvorení aj ľudia), a že im Zeus ich jazyk vzal a odovzdal ho ľuďom.

Vďaka týmto vlastnostiam sa vrany dostávajú do akejsi duchovnej spriaznenosti s Momom a jeho záľubou v jazyku. Vráťme sa však k ich otázke, na ktorú nevie odpovedať ani Momos: 'κοῖα συνῆπται'.

Čo vyplýva (nasleduje) z čoho (po čom)?

Väčšina rekonštrukcií Diodorovho argumentu (inšpirovaných priorovským štýlom) predchádzala publikovaniu Döringovho prvého úplného vydania megarských fragmentov [Döring, 1972]. Komentátori prevažne vychádzali z údajov pochádzajúcich od Epikteta a Boethia. Platí to pre rekonštrukcie Beckera [1960], Priora [1955; 1958; 1967], Schuhla [1960], Hintikku [1964] a Reschera [1966], ktorého neskoršie verzie vznikli zo spolupráce s Urquhartom [1971].

Niektoré údaje o ďalších aspektoch Diodorovho učenia boli neznáme, čiastočne sme ich poznali zo Zellera [1899/1923], Scholza [1931], Matesa [1953], Bocheńského [1961], Knealovcov [1962/1984], alebo sa dokonca preberali od Prantla [1855 – 1870], ktorý nemal porozumenie a záujem pre megarskú a stoickú logiku, znižoval jej význam a redukoval ju na eristickú a neautonómnu filozofiu (zjednodušujúc, napríklad, stoickú metódu logických transformácií na detinskú hru, bezvýznamný a hlúpy spôsob – *läppische Weise*[437]). Vychádzajúc z týchto prameňov komentátori celkom

[434] Aristoph., *Av.* 639f.

[435] Call. *Iam.* Frag. 192.

[436] Call. Fr. 87. *cf.* 133; Aristoph. *Av.* 686*f.*

[437] Prantl [1855:474 – 475].

pochopiteľne nasledujú vžité názory o oddelenosti podmienkových viet a modalít, čo pramení zo Sextovej informácie o tom, že tieto dve otázky stoja zvlášť.
Sextos cituje druhú časť Kallimachovho epigramu s cieľom stanoviť rozlíšenie medzi gramatickou zručnosťou a filozofiou. Verí, že prvá časť epigramu by sa mala zaoberať gramatickou zručnosťou. Gramatik (teda Kallimachos, ako v pokračovaní uvádza Sextos) hovorí o Diodorovej metóde formovania zdôvodnených záverov. O tom, že v tejto časti epigramu nie je nič neobvyklé, nás Sextos ubezpečuje uvádzajúc vlastný názor – že jej význam *chápu aj deti*: καὶ μέχρι τούτου συνήσει τὸ καὶ παιδίοις γνώριμον.[438]
Prvú časť podľa Sexta treba chápať ako otázku: „Čo je to správna implikácia?“ V rámci otázky mu nepripisuje žiadnu dodatočnú rolu ani nejaký osobitný význam použitého slova συνῆπται. Význam tejto otázky chápe jednoducho v zmysle „vyplývať z“, kým vo výklade ho diskrétne mení na termín s vlastnosťami diodorovskej frázy, často spätej s temporálnymi konotáciami, ktorá sa opiera o iný pojem – ἀκολουθεῖν.

Kallimachos v osobitnej narážke ironizuje aj Diodorov pôvod, zdôrazňujúc to iónskym tvarom otázky (κοῖα a κῶς). Ak je to jediná väzba medzi dvoma veršami, túto otázku môžeme vnímať aj ako nezávislú To znamená, že prvá otázka, ktorú kladú vrany, vyjadruje len technickú stránku pojmu „nasledovania“, avšak *bez temporálneho* rozmeru, ako aj bez súvislosti s Diodorovým vzťahom medzi *logickým* a *príčinným* (resp. temporálnym alebo predikovaným) usporiadaním.

Existuje aj ďalšia možnosť výkladu Diodorovej koncepcie implikácie. Zdá sa, že mytologický obsah, o ktorom svedčia posledné dva verše epigramu, nie je náhodný. Diodorov žiak Zenón spolu s Chrysippom a ďalšími stoikmi prejavuje veľký záujem o symbolický výklad mytologických príbehov. Stoici sa vždy zaujímali o mytologické témy, v ktorých hľadali isté aspekty fyzikálnych javov a snažili sa prostredníctvom nich vykladať vlastné filozofické koncepcie. Cicero, ktorého dielo je dobrým zdrojom týchto aspektov stoicizmu, poskytuje základné informácie o božskom Kronovi a spôsobe, akým ho stoici zobrazovali. Tí ho vnímali ako božstvo zapojené do

[438] S.E. *am* i, 310-1.

procesu *zmeny* a „*rozpínavosti*" priestoru a času. Tento príbeh poslúžil Cicerónovi ako vysvetlenie, prečo Gréci nazývajú tohto boha *Kronos*:

> pretože je taký ako *chronos*, teda čas.[439]

Prvá časť epigramu – ako sme videli z predchádzajúcich výkladov Kallimachových metaforických veršov – ponúka priestor pre temporálne chápanie ďalších riadkov, tých, ktoré citoval Sextos. Dôsledkom predchádzajúceho výkladu ich významov je možnosť vnímať tretí verš v jeho temporálnom tvare. To by mohlo znamenať, že význam Diodorovej implikácie sa dá pochopiť, napriek Sextovým poznámkam, ako *prípravný, úvodný krok pre nasledujúci verš*. Ak je totiž prvá časť epigramu len náčrtom alexandrijskej atmosféry a názoru na Diodora ako osobnosti, potom by metafory s temporálnym významom nemali styčný bod s prvým veršom druhej časti epigramu, ktorý uvádza Sextos.

Döring [1972], ako aj neskoršie edície, ako sú Gianantonni [1983/1990], Long a Sedley [1987] a Hülser [1987], nás utvrdzujú v tom, že Diodorove správne implikácie museli byť formulované pomocou modalít a času. Správna implikácia je tá, v ktorej „*nebolo a ani nebude možné, aby antecedent bol pravdivý a konzekvent* nepravdivý".[440] Diodorova definícia správnej implikácie vznikla s ohľadom na potenciálne problémy s definíciou, ktorú nachádzame u Filóna. Jeho definícia, zodpovedajúca dnešnému poňatiu *materiálnej implikácie*, je čiastočne upravená tak, aby bola *prijateľná univerzálne*. Ako však môžeme povedať, že takto preformulovaná definícia je tá *univerzálna*? Porovnajme dostupné pramene tejto definície (majúc na zreteli, že v texte slovo „začiatok" odkazuje na antecedent podmienkovej vety, a „koniec" na jej konzekvent):

Döring, Fr. 141 = S.E. *ph* ii 110-112:

podľa F i l ó n a	**podľa D i o d o r a**
p r a v d i v á implikácia (τὸ ὑγιὲς συνημμένον) je	

[439] Cic. *de nat. deo.* ii 24,64, SVF ii 1091: „Κρόνος (*enim dicitur*), *qui est idem* χρόνος, *id est spatium temporis*"; *Cf.* SVF ii 1067 a LS p. 195.

[440] Döring, *Frs.* 141, 142.

výrok, ktorý sa *nezačína pravdou a končí sa nepravdou.*

to, čo nebolo možné, ani *nie je možné* (teraz), že by sa *začalo pravdivo a skončilo sa nepravdivo.*

„Ako je noc, rozprávam“

je *pravdivý,* „keď je skutočne deň, a ja rozprávam”.

zdá sa, že je *nepravdivý,* pretože ak je naozaj deň a ja som neprehovoril, *začne* sa pravdivo, a *končí* sa nepravdivo.

„Ak atomárne elementy (ἀμερῆ) vecí neexistujú, atomárne elementy existujú,”

zdá sa, že je *pravdivý,* keďže *začína nepravdivou vetou* “atomárne elementy neexistujú”, a podľa neho *končí pravdivou vetou* “atomárne elementy existujú”.

Döring Fr.142; S.E. *am* viii, 115-117:

podľa Filóna

podľa Diodora

„Ak je deň, tak rozprávam”

Ak je teraz deň a ja rozprávam, výrok *je pravdivý,* lebo sa začína pravdivou vetou *„je deň”*, a končí sa pravdivou vetou „rozprávam”.

Je *nepravdivý* (výrok), keďže dovoľuje začať vetou, ktorá je v istom čase pravdivá, a končí sa nepravdivou vetou „rozprávam” vtedy, keď som rozhovor ukončil;

rovnako pripúšťa, aby sa začal pravdivo, a skončil sa nepravdivo – *„rozprávam“* – lebo skôr ako som začal rozprávať, veta sa začína pravdivým *„je deň“*, a končí sa nepravdivým *„rozprávam“*.

„Ako je noc, rozprávam"

Ak je deň a ja mlčím, je takisto *pravdivé*, lebo sa začína s nepravdivým a končí sa s nepravdivým;	Toto je *nepravdivé*, lebo umožňuje začať pravdou a zakončiť nepravdou, po tom, ako nastala noc a ja znovu nerozprávam, ale mlčím.

„Ak je noc, je deň"

Keď je deň, *je to pravdivé*, pretože sa začína nepravdivým *„je noc"* a končí sa pravdivým *„je deň"*.	Je *nepravdivé*, pretože keď zavládne noc, je možné začať s pravdivým *„je noc"* a zakončiť nepravdivým *„je deň"*.

Zdá sa, že Diodoros mal vlastné kritérium pre to, čo nazývame *dobre utvorenou implikáciou*. Ide o takú „skladbu slov", ktorá môže byť pravdivá v jednom čase, ale nie aj v niektorom inom čase. Je zrejmé, že mal na mysli nedostatky tých Filónových podmienok pre správnu implikáciu. Podľa Filónovej definície, taká „skladba slov", aká sa obvykle uvádzala ako príklad pri rozboroch o implikáciach – ako je napr. *„ak je deň, rozprávam"* – by mohla pokojne splniť Filónove požiadavky v jednom čase, ale nie aj v inom. Keď Diodoros hovorí, že správna implikácia „ani nezačína, ani sa nemôže začať s pravdivým a skončiť s nepravdivým", určite má na mysli taký druh *univerzality*, pri ktorej správna implikácia musí spĺňať predpoklady, ktoré môžu byť hodnotené v *hociktorom čase* – minulom, terajšom i budúcom. Vyhýba sa definovaniu implikácie poukazovaním výlučne na nevyhnutnosť. Vyžaduje však bezpodmienečné splnenie dodatočných podmienok. Možno si uvedomil, že implikácie, ktoré sa vzťahujú na rozličné časové úseky, sa týkajú *prepojenosti* pravdivosti a modalít výrokov, ako aj to, že hodnotenie ich správnosti musí mať spoločné východisko. Z Diodorovho pohľadu sa tak Filónove podmienky musia doplniť s ohľadom na spôsob formovania a platnosť propozície v rôznych časoch.

Jedna z možností výkladu Diodorovho zámeru spočíva v zohľadňovaní *dialektického* kontextu jeho verejného pôsobenia. Podľa takéhoto vysvetlenia vo svojej definícii Diodoros mohol uplatniť dialektický trik vhodný pre sofistické súboje na námestiach. Voľba definície správnej implikácie by teda mala *len znieť* ako *univerzálna* – prijateľná pre zástancov aj rozdielnych názorov na modality. Jedným zo spôsobov ako sa vyhnúť

paradoxu (ktorý aj sám vytváral), bolo najpravdepodobnejšie poukázať na *referenčný zvrat* v argumentoch. Znamenalo by to zistiť a poukázať, kedy sú deskripcie len zvádzajúce ukazovatele referencie – kedy je denotátom *propozícia*, a kedy *stav vecí*. Ak modalita nastolená v rozbore má logickú povahu, formula odkazuje na striktnú implikáciu, ak ide o empirický kontext, v tom prípade poskytuje patričný empirický základ implikácie.

Toto môže byť len jedna stránka Diodorovho úmyslu. V jeho „gramatických fragmentoch“[441] nachádzame oporu pre názor, že *jeho stratégia nebola výlučne sofistická*. Nachádzame tu čiastočné doplnenie jeho (možného) stanoviska o spôsobe formovania a výkladu podmieňujúcej „skladbe slov“. Ono nám pripomína súčasnú teóriu rečových aktov. Podľa Diodora *žiadne slovo nie je dvojzmyselné – ‘nullum verbum est ambiguum,’* – čiže

> nikto nehovorí alebo neuvažuje dvojznačne (...) keď si pochopil niečo iné, než som mal na mysli, mali by sme sa skôr domnievať, že som zrejme hovoril *n e j a s n e ,* a nie dvojzmyselne.[442]

Inými slovami, Diodoros vidí, že neurčitosť a netransparentnosť významu je dôsledkom nepresne určenej referencie obsiahnutej vo výpovedi. „Skladba slov“ vo výpovedi typu „ak je deň, rozprávam“ by v tomto zmysle bola *nejasná*. Aby bola zreteľná, teda aby mala zmysel, musí byť dodatočne špecifikovaná. Aby výpoveď bola úplná a aby obsahovala predikát nutnosti, musí vzhľadom na svoju referenciu – teda na to, na čo poukazuje – byť alebo datovaná alebo spojená s okamihom jej prehovoru. Aby sme pochopili konkrétny druh implikácie, musíme mať na zreteli možný prameň jeho nejasnosti, alebo musíme zistiť správny zámer toho, kto takú implikáciu predkladá.

Je dôvod domnievať sa, že tretí verš Kallimachovho epigramu obsahuje ďalšiu narážku. Jeho cieľom nie je načrtnúť len logickú dimenziu problému, ale pripomenúť Diodorovu koncepciu príčinnosti a charakter časového usporiadania. Túto narážku nachádzame v Cicerónovom hodnotení sporu

---

[441] Döring, *Frs*. 111-115.

[442] Diodorus *Fr.* 7 Giannantoni (*časť*); Döring *Fr.* 111; LS 37N; SVF ii 152. *Cf.* Gell. xi 12, 1-3, ed Marchall [1969].

Diodora a Chrysippa o povahe *správnej implikácie* a príklade o Fabiovi, ktorý sme uviedli v prvej kapitole (ktorý mohol byť doplnkom alebo dokonca súčasťou Diodorovho argumentu *Vládca*).[443] Chrysippos výklad argumentu ako ilustráciu univerzálne platného pravidla odmieta a ponúka vlastný názor na správnu implikáciu. Na základe predchádzajúcich dôvodov sa môžeme domnievať, že existuje súvislosť medzi Diodorovým učením o implikáciach a ich pravdivosti formulovanej cez modality. Je dôvod aj veriť, že tretí verš nebol napísaný len s logickými úmyslami, ale aj s narážkou na „časový aspekt". Sedley si myslí,[444] že žiaden filozof pred Karneadom nechápal fyzickú príčinnosť a logickú následnosť ako odlišné veci. Epikuros a Chryssipos uvádzajú explicitné dôvody pre skúmanie týchto dvoch otázok v rámci jedného problému. Domnievame sa, že obstojí tvrdenie, podľa ktorého by sa tretí verš epigramu mohol vykladať tak, že obsahuje časový aspekt, a že je zároveň doplňujúci, alebo bol úvodnou časťou štvrtého verša.

Budú vrany vznikať – *odteraz* alebo sa pohybovať – *odtiaľto*?

Podľa Pfeiffera význam posledného veršu je *„quomodo posthac erimus"*.[445] Komentátori obvykle vychádzajú zo Sextovej poznámky o Kallimachovom epigrame, podľa ktorého sa otázka v treťom verši svojou povahou líši od tej položenej vo štvrtom verši. Keďže tretí verš je adresovaný *gramatikom*, ten štvrtý má osobitný význam práve pre *filozofov*, ktorí sú schopní odhaliť a pochopiť jeho obsah i kontext.

Sextos Diodorovi pripisuje podobu argumentu, ktorá by mala byť opakovaním elejského argumentu *proti možnosti pohybu*. Redukujúc Diodorovo tvrdenie na stanovisko, že sa nič nepohybuje, Sextos chápe druhú otázku položenú vranami ako prejav obavy, ktorý je dôsledkom nasledovného usudzovania:[446]

> Niečo sa pohybuje buď na mieste, na ktorom sa nachádza, alebo na mieste, kde sa nenachádza. Obe tvrdenia sú však nepravdivé. To znamená, že nič sa

---

[443] *Pozri tu*, podkapitola *Budúce náhodnosti a Cicerónov príklad s Fabiom*.

[444] Sedley [1977:108, n.35].

[445] Pfeiffer [1949:i, 35].

[446] Döring, Fr. 125 = S.E. *am* x 142-143.

nepohybuje.

V komentároch Sextos uvádza aj príbuznú formu argumentu aplikovanú na zánik živých bytostí.[447] Z toho, že sa nič nepohybuje, vyplýva, že nič ani nezaniká (τῷ δὲ μηδὲν κινεῖσθαι τὸ μηδὲν φθείρεσθαι ἀκολουθεῖ).[448] Živé bytostí nezanikajú v čase, v ktorom sú (živé), ani v čase, v ktorom nie sú (živé). Z toho musí vyplývať, že nikdy nezanikajú, a *„ak to tak je, žijeme večne a, podľa neho* [*Diodora*], *budeme odteraz/odtiaľto naďalej* (εἰ δὲ τοῦτο, ἀεὶ ζῶντες κατ' αὐτὸν καὶ αὖθις γενησόμεθα)".[449] Až fráza *„odteraz naďalej"* korešponduje s tou z epigramu.

Existujú isté odkazy, že Diodoros mal patričný argument proti možnosti zániku. Sextos uvádza príklad, ktorý má poprieť možnosť zániku steny.[450] Avšak forma odpovede, akú tu nachádzame, pôsobí skôr ako príklad elejského spôsobu uvažovania.

Sextos ako prameň nám neposkytuje celkom uspokojivé vysvetlenie otázky z posledného verša – κῶς αὖθι γενησόμεθα? Niektorí komentátori otázku vidia skôr ako narážku na možnú Diodorovu tézu o existencii cyklického času. Mohla by znieť takto: *aký osud nás čaká v ďalšom cykle*? Pramene však neobsahujú dodatočne stopy, ktoré by podporovali túto tézu. Na to nepoukazujú ani príklady, ktoré uvádza Sextos. Opytovací tvar κῶς podľa všetkého naznačuje, že v tomto kontexte sa otázka týka skôr *spôsobu*, akým sa niečo stane. Rovnako ťažké je rozobrať kontext použitia termínov αὖθι a γενησόμεθα.

O výklade Kallimachovho epigramu Sedley hovorí, že Sextos tu „vytvára strašný zmätok".[451] Treba však uznať, že príklady, ktoré Sextos v tomto kontexte uvádza, predsa môžu byť užitočné. Po *prvé*, v explikácii nás upozorňuje na to, že argument mohol mať nielen *priestorové,* ale aj *temporálne* ukazovatele. Po *druhé*, *priestorové* a temporálne ukazovatele sú v určitom

[447] Döring, Fr. 126 < S.E. *am* x 346-350; ix, 269; i, 311-12.

[448] S.E. *am* i, 311-12.

[449] S.E. *am* i, 312.

[450] S.E. *am* x 347, Döring, Fr.126: „οὐκ ἄρα φθείρεται τὸ τειχίον."

[451] *Cf.* Sedley [1977:108, *n.* 35].

zmysle prepojené. To poukazuje na to, že podľa Diodora tieto príklady predstavujú akýsi vzor jednotného spôsobu formovania argumentov a nasmerovania argumentácie. Po *tretie*, príklady zdôrazňujú charakter Diodorovej *ontológie* – argumenty sú jednoznačne založené na *atomistickej* koncepcii ako priestoru, tak aj času.

Na druhej strane sa White domnieva,[452] že posledný verš jednoznačne svedčí o *priestorovom* použití termínu αὖθι (teda nie o *temporálnom*), ktorý treba vnímať ako redukovaný tvar αὐτόθι vo funkcii príslovkového určenia *miesta*. Podľa tejto interpretácie dôsledný výklad otázok kladených vranami by bol takýto: „Kedy sa dostaneme do toho ďalšieho bodu (resp. toho, na ktorom budeme vtedy, keď raz už budeme *presunuté*)?“ Ak to však platí, je ťažké pochopiť, prečo Sextos vo svojom výklade používa príklad s *temporálnou* „analógiou“ argumentu proti pohybu.

V prospech svojho tvrdenia na niekoľkých miestach s *priestorovým* významom tohto termínu v *LSJ Greek-English Dictionary* – αὖθι = αὐτόθι, *na tom istom mieste;* (*práve*) *tu;* (*práve*) *tam* – White sa domnieva, že „*priestorové* použitie αὖθι u Kallimacha potvrdzuje verš z *Hecaly*.“[453] Toto tvrdenie je prinajmenšom problematické, prehliada totiž, že u Kallimacha rovnako môžeme nájsť tento termín použitý v jeho *temporálnom* význame, ako je to v hymne venovanej Artemíde.[454] Nie je zároveň vylúčené, že Kallimachos zámerne ostal v nejasnej polohe, aby čo najdôslednejšie predstavil Diodora v eristickej nálade. Sextov výklad tohto verša by mohol hovoriť v prospech tejto domnienky.

Uvedený argument proti pohybu, podobajúci sa elejskému štýlu, Sextos v takomto tvare opakuje a zároveň spomína aj ďalšie jeho podoby.[455] Jeho

---

[452] White [1986].

[453] Pfeiffer, Callim. fr. 260,9-10 [Asper, 246]: „ὁ μὲν φάτο, τοὶ δ' ἀίοντες π]άντες [ἰ]ὴ *παιῆον* ἀνέκλαγον, α ὖ θ ι δ ὲ μ ί μ ν ο ν“.

[454] Call. *Artem.* (*In Dianam*, hymn. 3) 240-242 [Pfeiffer]: „αὐταὶ δ', Οὖπι ἄνασσα, περὶ πρύλιν ὠρχήσαντο πρῶτα μὲν ἐν σακέεσσιν ἐνόπλιον, αὖθι δὲ κύκλῳ στησάμεναι χορὸν εὐρύν“.

[455] *Cf.* S.E. *am* x 109-115; Döring, Fr. 126 < S.E. *am* x 346-350.

uvádzanie by však mohlo byť dôkazom toho, že skutočný význam predsa mohol byť úplne iný, než je obyčajné napodobňovanie elejského štýlu. Hovorí:[456]

> Nasledovné vážne upozornenie týkajúce sa neexistencie pohybu vzniesol Diodoros Kronos, a prostredníctvom neho ukázal, že hoci sa *nič nepohybuje*, predsa *bolo v pohybe* (ὅτι κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηται δέ). To, že sa nič nepohybuje, je dôsledkom nedeliteľných častíc (καὶ μὴ κινεῖσθαι μέν, τοῦτο ἀκόλουθόν ἐστι ταῖς κατ' αὐτὸν τῶν ἀμερῶν ὑποθέσεσιν): keďže nedeliteľné teleso nevyhnutne musí byť na nedeliteľnom mieste, a teda sa nepohybuje na mieste, na ktorom sa nachádza (lebo to miesto zaberá, ale je nutné, aby vec, ktorá sa pohybuje mala väčší priestor, v rámci ktorého sa bude pohybovať). A nepohybuje sa ani v priestore, kde nie je, lebo ešte nie je na tom mieste, aby sa pohybovalo. Z toho vyplýva, že nič sa nepohybuje. Je však rozumné súhlasiť s tým, že *bolo v pohybe* (ὥστε οὐδὲ κινεῖται. κεκίνηται δὲ κατὰ λόγον). Lebo to, čo sme predtým videli na jednom mieste, teraz vidíme na mieste inom.

Napriek tomu, že uvedené miesto u Sexta opakuje elejskú formu argumentu a o niekoľko veršov ďalej Sextos uvádza zopár príkladov, ktoré by mali vysvetliť skutočnú Diodorovu motiváciu pre zavedenie substitúcie výroku v prítomnom čase výrokmi v čase minulom. Zvlášť zaujímavá je príklad s loptou, ktorá otáčajúc sa padá zo strechy smerom k jej dolnému okraju:[457]

> Nech je lopta hodená ponad zvislú strechu. V tej chvíli, v čase, keď sme ju hádzali (οὐκοῦν ἐν τῷ μεταξὺ τῆς βολῆς χρόνῳ), výpoveď v prítomnom čase (τὸ παρατατικὸν ἀξίωμα) *„lopta sa práve dotýka* (ἅπτεται) *strechy“*, nie je pravdivá, lebo vtedy je ešte na ceste. Keď sa však dotkne strechy, výpoveď v minulom čase (τὸ συντελεστικόν) *„lopta sa dotkla* (ἥψατο) *strechy“*, sa stáva pravdivou. Teda, výpoveď v minulom čase môže byť pravdivá, keď je výpoveď v prítomnom čase nepravdivá, takže je možné, že vec sa nepohybuje (v prítomnom čase), ale sa pohybovala (v minulom čase, κεκινῆσθαι).

Tento príklad, porovnateľný s argumentom proti pohybu, tu zahŕňa aj otázku pravdivosti výroku, ktorý opisuje moment dotyku okraja strechy. Keď uvádza tieto dva príklady, Sextos nám poskytuje oporu pre nevyhnutné objasnenie druhu argumentácie, ku ktorej bol Diodoros zrejme náchylný,

[456] Döring, Fr. 123 = S. E. *am* x 85-86.

[457] Döring, Fr. 123 = S.E. *am* x 100-101.

ako aj pre vysvetlenie jeho názoru na povahu pohybu. 1) Aj keby sa nič nepohybovalo [*teraz*(?)], predsa bolo uvedené do pohybu, respektíve, pohybovalo sa; 2) je to dôsledok teórie o nedeliteľnosti [priestorových alebo zároveň aj priestorových a časových (?)] častíc.

Dva pokusy o prístup k poslednému veršu epigramu tvoria spoľahlivý základ pre tvrdenie, že Diodorova argumentácia sa v značnej miere odlišovala od argumentácie Zenóna z Eley. V závislosti od výberu prístupu k tomuto problému dostaneme aj vysvetlenie starosti, ktorú prejavujú vrany. Jeden prístup sa opiera o Diodorovu *interpretáciu priestoru a času*. Druhý súvisí s jeho koncepciou nevyhnutných *gramatických preskripcií*, ktoré treba dodržať, aby sme sa vyhli paradoxom tohto druhu.

Zaujímavý výklad prvého prístupu nachádzame u Whitea [1986]. Opiera sa o antagonizmus medzi Diodorovou a Aristotelovou koncepciou času. *Minima* (ἀμερῆ) – diodorovské nedeliteľné častice by skôr mohli byť priestorovými a časovými *intervalmi* (alebo aj udalosťami) než bodmi a momentmi. Diodoros sa mohol rozhodnúť pre takýto výklad, aby sa vyhol dôsledkom, ktoré by mohli vyplynúť z nebezpečného Aristotelovho pojmu pre aktuálnu chvíľu – „teraz“ (τὸ νῦν). White si myslí, že v tomto zmysle by pre Diodora „bolo intuitívne hovoriť ako o priestore, tak aj o čase ako *zložených* (συγκείμενα) z takýchto atómov.“

Možné sú aj ďalšie dôvody, pre ktoré sa Diodoros vyhýba formuláciám v prítomnom čase, napr. *„niečo sa* (*teraz*) *pohybuje“*, najmä vtedy, keď sa pre opisy *udalosti* používajú slovesá *„pohybovať* (*sa*)“, *„umrieť“*, *„vzniknúť“* či *„zaniknúť“*. Takéto tvary zrejme mohol považoval za zdroj *nejasností* a mohol ich pripisovať nedostatkom Aristotelovho stanoviska. Ďalej mohol zastávať aj *epistemické dôvody,* pre ktoré sa *nemôžeme vyjadrovať* o veciach, ktoré zaberajú len jednu (tu súčasnú) chvíľu označenú ako „teraz“ (τὸ νῦν), a ktoré, na základe toho jedného okamihu, nie sú *jasné,* ale sa môžeme vyjadrovať až vtedy, keď sú jasné.

Keď porovnávame uvedené pramene o Diodorovi – ktoré by mohli svedčiť o jeho atomistických názoroch – so svedectvami z jeho *gramatického korpusu* zjednoteného u Döringa (*Frgs.* 111 – 115), a zároveň zohľadníme jeho *súbor návrhov gramatických preskripcií*, ktoré by mali platiť pre zmysluplné

používanie niektorých fráz, dostávame iný obraz o postupe, ktorým formoval svoje argumenty. Frázy, ktoré sú zdrojom *a m b i g u í t,* by sa mali zakázať a vyjadriť inou, priliehavejšou formou. Zdá sa, že takýto prípad máme aj tu – hoci nepopiera existenciu pohybu (keďže niečo sa mohlo „*uviesť do pohybu*“), dôrazne navrhuje spôsob, ako treba formulovať opis takéhoto prípadu, aby sme sa vyhli *nejasným* dôsledkom počas opisu udalosti.

Keďže v jednej referenčnej chvíli neprebieha žiaden pohyb, pretože chvíľa, na ktorú sa poukazuje, zahŕňa jediný (ten aktuálny) okamih, Diodoros predpisuje frázu, ktorá by mala byť riešením pre opis atomárneho (*diskrétneho*, *kinematografického*, alebo Whiteovho *kvantového*) pohybu. Preto znie zvláštne otázka, ktorú kladú vrany, keďže by mala sledovať pravidlá „kinematografického“ času. Diodorova predpokladaná odpoveď, vytvorená na základe argumentu s loptou, by preto mala byť veľkou útechou pre znepokojené vrany. Ich vznik (existencia, zánik a pohyb) by len mal byť zahrnutý príslušnou gramatickou formuláciou.

Perspektívy Diodorovho argumentu

Ani po takmer polstoročí neexistuje také riešenie Diodorovho argumentu, ktoré by bolo uspokojivé *nielen* po logickej stránke, ale aj také, ktoré by spĺňalo historické požiadavky rekonštrukcie tohto argumentu. Pre ten stav podľa všetkého existujú *dva kľúčové dôvody* – ten prvý je *praktický* či skôr technický, ten druhý je svojou povahou *principiálny*.

Praktické príčiny sú v úzkom spojení s teóriami historickej rekonštrukcie a súčasných vedeckých teórií. Nedostatočná vyspelosť potrebných, metodologicky dobre fundovaných teórií rekonštrukcie vytvára okolnosti, v ktorých často dochádza k neopodstatnenej slobode výkladu starodávnych teórií, rekonštruovaných na základe dostupných údajov. Súčasné vedecké teórie by mali dopĺňať alebo dokonca preberať funkciu a úlohu pri historickej rekonštrukcii. Dnešný výklad antických teórií bez sprostredkovania príslušnej teórie historickej rekonštrukcie a jej metód vedie k možno zaujímavým, ale často z historického pohľadu irelevantným a „slobodným“, „historicky nezáväzným“ interpretáciam. Bez nastolenia otázky *autenticity podoby ústredného predmetu* tieto rekonštrukcie môžu priniesť výsledky vhodné na ilustráciu súčasných teórií, ale pre dejiny vedy však nemusia byť relevantné.

Dosah metód použitých pri pokusoch o rekonštrukciu historických problémov a udalostí sa obvykle končí pokusmi len vyčleniť jednotlivé – z historického pohľadu – lokálne udalosti. Preto sa stáva, že teórie často nevysvetľujú a nevykladajú historické udalosti, ale skôr historické udalosti sa používajú pri interpretáciach alebo ilustráciach presvedčivosti samotných teórií. To znamená, že súčasné vedecké teórie sa v týchto prípadoch nezaujímajú o akési *jadro*, ani o *perifériu* historickej udalosti. Nemôžu, a ani by to možno nemali robiť, keďže nachádzajú svoj účel vo vlastnom vývoji a vysvetľovaní tých *aktuálnych* problémov a slepých uličiek, ktorým čelia vo výzvach súvisiacich s otázkami, ktoré majú z pohľadu súčasnej vedy aktuálny význam. To, pravda, neznamená, že také pokusy by nemohli byť v istom ohľade nápomocné, znamená to len toľko, že často nie sú schopné alebo motivované poskytovať historicky relevantné odpovede.

Druhý problém je *zásadného* charakteru. Jeden príklad nachádzame v súčasných rozpravách o doménach a vyjadrovacej sile časových logík. Tie sú zaujímavým objektom výskumu samy osebe, ale ich expresívna sila sa vo vzťahu k prirodzenému jazyku zatiaľ nezdá dostatočne bohatá na to, aby zahrnula všetky možné výklady argumentov, akým je, okrem iných, aj ten Diodorov, a aby to urobila koherentne a s jednotným výkladom jeho významu.

Tak napríklad v Needhamovej dizertácii [1975], ako aj v prácach Masseya [1969], čiastočne aj u Gabbaya v 80. rokoch, nachádzame alternatívne prístupy k časovej logike s *nie-priorovskou* motiváciou. Needham sa na príkladoch z prirodzeného jazyka snaží ukázať, že logiky Priora, Kampa a Vlacha nie sú vhodné pre opis niektorých fenoménov gramatického času, ktoré by sme mohli nájsť v Diodorovom argumente.

Podľa nášho názoru obe východiská musia byť absolútne jasné, ak chceme nájsť riešenie pre formalizáciu Diodorovho argumentu – treba nájsť opodstatnené východisko na vytýčenie problému, ktorý pred sebou máme, resp., ktorý skutočne riešime, a zároveň vymedziť to kontextuálne prostredie v rámci rôznych *chronologických vrstiev* dostupných prameňov.

Na jednej strane bez príslušnej teórie historickej rekonštrukcie sa riešenie zdá nemožné. Niektoré z náčrtov takej teórie, vypracované v Lakatosovom štýle, nachádzame v historických rekonštrukciach matematických teórií.

Žiaľ, treba uznať aj to, že nejde o vypracované metódy, ale skôr o inštruktívne ilustrácie.

Na záver ostáva rozhodnúť sa pre zásadnú voľbu – ktorú stranu si v súčasných diskusiách zvoliť ako kľúčovú pre prieskum? Od tejto voľby bude závisieť aj voľba nástrojov a stratégie pri formovaní odpovede pre otázky, ktoré si kladieme ako kľúčové.

Pokiaľ si pri týchto otázkach zdôvodnene a definitívne nezvolíme východisko, môžeme aj nemusíme súhlasiť s Momom, že Diodoros bol múdry človek. Na záver však treba zdôrazniť, že skutočné dôvody pre takéto tvrdenie stále nie sú ešte celkom zreteľné a jasné, a tak jeho argument ostáva naďalej otvorený pre rozličné prístupy.

4.2. Niektoré priekopnícke rekonštrukcie argumentu *Vládca*[458]

Priorovo obdobie – vznik modernej časovej logiky

Súčasná história Diodorovho argumentu *V l á d c a* (κυριεύων λόγος, v ďalšom texte – AV) korení v rastúcom záujme o antické problémy v logike, obzvlášť tie, ktoré nachádzame u Aristotela a stoikov. O prvé kroky sa zaslúžil Łukasiewicz a nachádzame ich vo výskumoch, ktoré spravil počas dvadsiatych rokov minulého storočia. Zhodujú sa, či už zámerne alebo nie, s Lewisovými výskumami na poli modálnej logiky, hlavne v rozlišovaní formálnej a materiálnej implikácie. Analýza povahy implikácie sa rýchlo odhalí ako ďaleká ozvena antickej debaty o implikáciach, vedenej ako medzi Filónom a Diodorom, tak medzi megarčanmi a Aristotelom.

I keď argument bol rozoberaný aj skôr, prvý *systematický* prístup k skúmaniu povahy a vlastností AV by ale mohol byť pripísaný B. Matesovi [1949]. V článku o Diodorovej implikácii, ktorý je neskôr revidovaný a začlenený do doplneného vydania jeho štúdie o logike stoikov [1953/1961], Mates sleduje Łukasiewiczove stopy – hlavne pokiaľ ide o *metódu*, ktorá je predtým načrtnutá a použitá pri skúmaní Aristotelovej, resp. aristotelovskej logiky. V snahe ukázať výdobytky stoikov na poli logiky, má na zreteli potrebu moderného prístupu v tejto oblasti. Nevyhnutnosť takéhoto prístupu je ukotvená v presvedčení, že bez moderných logických prostriedkov nie je možné skutočnej povahe stoickej logiky ani rozumieť, ani ju predstavovať. Megarská logika, teda aj logika Diodora, je v jeho prístupe chápaná ako niečo, čo spadá do širšej oblasti logiky stoikov. Napriek občasným pochybnostiam o správnosti takéhoto prístupu, je tento prístup zväčša používaný až po dnešných komentátorov. Histórie logiky, ktoré sa objavili neskôr, včetne tej Boheńského [1961], ktorá predstavuje nasledujúce významné

[458] Text prvýkrát bol zverejnený ako Marko [1999].

meno na poli výskumu histórie logiky, ešte nepoukazujú na podstatný rozdiel medzi dvoma školami – stoickou a megarskou. Toto antické obdobie logickej skúsenosti sa preto najčastejšie označovalo jedným termínom – *megarsko-stoické obdobie*.

Po krátkom Matesovom priekopníckom článku nasledovala reakcia Priora [1955], v ktorej sa po prvýkrát analyzuje *diodorovská definícia modalít*. Tento kritický obrat vskutku predstavuje prvý moderný prístup k rozvoju logík, ktoré sú, analogicky s modálnymi logikami, vyzbrojené temporálnymi, časovo závislými operátormi. Prior bol vo svojom uvažovaní podnietený článkom svojho učiteľa D. Findlayho [1941/1968] o vzťahu času a logiky. Idea pramenila z jednej krátkej pripomienky danej v poznámke, kde sa tvrdí, že *„narábanie s gramatickými časmi by bolo potrebné natrvalo včleniť do súčasného rozvoja logiky“.*[459] Až od tohto momentu sa analýza Diodorovho AV a rozvoj časovej logiky vyvíjali ruka v ruke a pomáhali si vo vzájomnom napredovaní.

O niekoľko rokov neskôr Prior [1958] ponúkne opravu svojho článku z roku 1955. Ako logiku schopnú obsiahnuť časové komponenty Diodorovho AV predkladá *Systém D*. Pokračuje vo vylepšovaní svojho systému, oboznámi sa s antickými a stredovekými príspevkami v tejto oblasti, skúma ich a porovnáva z pohľadu súčasnej logiky. Zaoberá sa tiež štúdiom McTaggarta a Piercea, ako i nedávnymi logickými skúmaniami Reichenbacha [1947] na poli gramatických časov slovies. Výsledky svojej práce zverejní Prior v roku 1957 a táto kniha vyvolá široký záujem logikov o ďalší výskum v tejto oblasti. Ponúkané výsledky však mnohí súčasníci vidia ako problematické a zároveň sa sporia okolo otázky: *„Je vôbec tento druh logiky nevyhnutný?“* (Kripke v *tzv. Októbrovom liste*).[460]

V diskusii o tejto poslednej otázke dodnes nepadlo posledné slovo, kým teoretické základy na rozchod dvoch vzniknutých orientácií aj naďalej rastú a rozvíjajú sa do rozličných prístupov k problému skúmania času a k problému skúmania gramatických aspektov času v prirodzenom jazyku – niektorí

[459] Findlay [1941/1968:160].

[460] *Cf.* Øhrstrøm [1993].

autori problém vidia ako spoločný, zatiaľ čo druhí súdia, že je nevyhnutné narábať s nimi oddelene, ako s osobitnými otázkami, ktoré nie sú transformovateľné jedny na druhé.[461]

Krátko po vydaní tejto dodnes spomínanej Priorovej knihy [1957] sa v jeho listoch objavujú dva významné návrhy. Jeden súvisí s Kripkeovoým návrhom, že čas môže byť predstavený "*rozvetvenou*" štruktúrou (*Septembrový list*).[462] Ďalší predstavuje *"Hamblinova mriežka"* – vlastne prvá verzia modelu, ktorý by mal predstavovať implikatívnu štruktúrnu zavislosť gramatických časov. Jeho úplná verzia sa objaví až o desať rokov neskôr, v roku 1965. Hamblin tiež predkladá súbor axióm a pravidiel narábania s monadickými operátormi, ktoré sú v súlade s *„prostou interpretáciou v termínoch dvojsmernej kontinuálnej časovej osi*“.[463]

M. Dummett a E. Lemmon (ktorí navštevovali Priorove prednášky počas školského roku 1955/56) sa vo svojom článku [1959] pokúšajú objasniť aspoň časť zložitej povahy Priorovho kalkulu, tzv. *Systému D* – systému, ktorý je podávaný ako formálna interpretácia Diodorovej logiky. Ukazujú, že *Systém D* je obsiahnutý v Lewisovom systéme S4, aj že obsahuje S4.3.[464] Rok po zverejnení článku M. Dummetta a E. Lemmona, Oskar Becker analyzuje Priorovu interpretáciu – vybavenú *Systémom D*, medzičasom komentovanú a doplnenú v [1957] – a predkladá diagram [Becker, 1960:252], ktorým chce ukázať, že *Diodorov argument je bez atomistického chápania času nepodložený*.

Prior [1962] znova zohľadňuje všetky predchádzajúce námietky a vyjadruje názor, že S4.3,[465] zdá sa, nepostačuje na vyjadrenie Diodorovej modálnosti,

---

[461] O genéze Priorových názorov, pozri Rybaříková [2016].

[462] *Cf.* Øhrstrøm [1993].

[463] *Ibid*: “*A simple interpretation in terms of two-way continuous time-scale*.”

[464] *Cf.* Prior [1962].

[465] Kalkul S4.3 predstavuje Lewisov S4 + $\Box(\Box(p \to \Box q) \vee \Box(\Box q \to \Box p))$. Jadrnú formu ekvivalentného výrazu $(\Box p \to q) \vee (\Box q \to p)$, pomocou striktnej implikácie, Prior [1967:27; 29] pripisuje P.T. Geachovi. Úplnosť nového systému algebricky dokázal Bull [1965]. *Vide*, Prior [1962].

keďže neobsahuje diodorovský predpoklad *diskrétnosti.*[466] V nasledujúcich rokoch pokračuje v hľadaní toho adekvátneho systému a výsledok predkladá v [Prior, 1967]. Keďže Diodorov čas má byť *diskrétny*, ako si všimol Becker, Priorovi sa ako adekvátny javí systém S4.3.1,[467] skôr než S4.3. Lenže vo svojej poslednej verzii interpretácie AV je Prior postavený pred nepríjemnú dilemu, ktorá je následkom jeho analýzy: *buď musí opustiť ako neplatnú vlastnú verziu rekonštrukcie, alebo ju ponechá v platnosti a obviní Diodora z neplatnosti samotného argumentu.* Náchylný je vybrať si druhú možnosť [Prior, 1967:32 – 4].

Priorova verzia, obzvlášť tá posledná, zostáva naďalej takmer štandardným východiskom v rekonštrukciách, ktoré sa objavujú neskôr. Štruktúra a spôsob rozvíjania konštrukcie Diodorovho údajného dôkazu potom vyzerajú nasledovne. Argument je formalizovaný uvedením nasledujúceho symbolizmu, nevyhnutného k jeho transformácii do zodpovedajúceho tvaru, ktorý takto zahŕňa pravidlá výrokového a zodpovedajúceho modálneho kalkulu, ako aj zodpovedajúcich časovo závislých operátorov.

F*p* = *„bude tak, že p“*

P*p* = *„bolo tak, že p“*

H*p* = *„vždy bolo tak, že p“*

$\Box p$ = *„je nutné, že p“*

$\Diamond p$ = *„je možné, že p“*

Keďže je možné spraviť substitúciu výroku *„je nutné, že p“* zodpovedajúcim ekvivalentom *„je nemožné že ¬p“*, a takisto je možné zameniť *„vždy to bolo tak, že p“* s *„nie vždy to bolo tak, že ¬p“*, pridávame dodatočné pravidlo pre

[466] Bull [1965] *Systém D* pripisuje Kripkemu a ako alternatívny základ pre systém navrhuje pridať $(((p \rightarrow \Box p) \rightarrow \Box p) \rightarrow \Box p)$, pričom implikácia platí v *striktnom* zmysle. Vývin tohto systému z historickeho pohľadu rozoberá Prior [1967:20 – 31].

[467] Vlastne S4.3 + $\Box(\Box(p \rightarrow \Box p) \rightarrow p) \rightarrow (\Diamond\Box p \rightarrow p)$. Systém dostal pomenovanie v článku, ktorý zverejňuje Sobociński [1964] a v ktorom je Priorov *Systém D* axiomatizovaný kratším výrazom $((p \rightarrow \Box p) \rightarrow p) \rightarrow (\Diamond\Box p \rightarrow p)$, pričom $\rightarrow$ označuje *striktnú* implikáciu.

striedavý zápis predošlých modálne a časovo závislých viet na základe vzťahov, ktoré medzi nimi platia:

$\Box p \equiv_{\text{def}} \neg\Diamond\neg p$

$\mathrm{P}p \equiv_{\text{def}} \neg\mathrm{H}\neg p$

Tu Prior upravuje Epiktetov zápis Diodorových premís[468] spôsobom, ktorý umožňuje elegantnejšie ďalšie formálne usudzovanie. Prvé dve premisy získava so zámerom vyhnúť sa určitým dvojzmyslom a problémom, ktoré sa môžu vynoriť. Preto sa rozhoduje prvotný text preformulovať pomocou zodpovedajúcich korekcií.

Prvú Diodorovu premisu (**D1**) „všetky minulé pravdy sú nutné" (πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι)[469] – prispôsobujúc ju formálnemu prekladu vybavenému predchádzajúcim symbolizmom – Prior chápe ako:

(**a**) Ak sa niečo stalo, nemôže byť, že sa nestalo.

Druhú premisu (**D2**) „z nemožného nenasleduje možné" (τῷ [ἀ]δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν)[470] – ktorá obsahuje termín pre vyplývanie „ἀκολουθεῖν" – Prior chápe skôr *logickým* než *temporálnym* spôsobom. Chce zdôrazniť, že zmysel, ktorý tu spočíva v základoch pravdivosti vety, by mal obsahovať ukazovateľ aktuálnej pravdivostnej hodnoty, tak ako v prípade časovo nešpecifikovaných propozícií. Takže pre túto vetu navrhuje formuláciu:

---

[468] Döring, Fr. 131 = **Epictetus**, *Dissertationes,* ed. Schenkl (1916) ii 19, 1-5; Diodorus Fr. 24, Giannantoni (časť); < **FDS** 993; **LS** 38A. *Cf.* **SVF** i 489; **SVF** iii Ant. 30; **SVF** ii 283.

[469] Redukovaný význam premisy korešponduje s *princípom konzervácie minulosti*: „*každá minula pravda je nutná*". Neskôr sa oboznámime s dvojzmyselnosťou, ktorú obsahuje Epiktetova formulácia premisy a s následkami, ktoré vyplývajú z jej inak zobrazenej formy.

[470] Preklad v redakcii LS, ktorý je často uvádzaný dnešnými interpretátormi tohto miesta znie: „niečo nemožné nenasleduje z niečoho možného" (‘*something impossible does not follow from something possible*’). LS tu kľúčový termín „ἀκολουθεῖν" ponecháva v *neurčitom* zmysle – tak, aby platil aj v *temporálnej,* aj v logickej interpretácii, odkiaľ, samozrejme, môžu vznikať aj rôzne nedôslednosti.

(**b**) Ak je niečo nemožné, potom je nemožné aj všetko, čo to nutne spôsobuje.

Prior mal na zreteli zmysel Beckerovej námietky na to, že Diodoros myslel niektoré vety, ktoré sa bežne používali a ktoré boli súčasníkmi prijaté ako platné[471] – popri (a) a (b) dodáva ešte dva predpoklady a narába s nimi skôr ako s pravidlami než ako s obyčajným prekladom zdrojových tvrdení. Tak namiesto *„možné je to, čo ani nie je, ani nebude pravdivé“* (δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται), (c) a (d) predstavujú východisko reformulácie prvotných viet, ktoré sa získajú použitím pravidla substitúcie založenom na vzájomnom vzťahu *„p je nutné*“, ktoré je ekvivalentné s *„¬ p je nemožné*“:

(**c**) Keď sa niečo stalo, nemohlo to byť tak, že sa nestane.

a

(**d**) Keď niečo ani nie je, ani sa nestane, tak to bolo tak, že sa to nestane.

Záver Diodorovho AV, ktorý tvrdí, že *„nič, čo ani nie je, ani nebude pravdivé, nie je možné*“ (μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται) Prior pretvára na:

(**z**) Keď niečo nie je ani nebude pravdivé, tak je to nemožné.

Núkajúc formalizmus nevyhnutný pri prepise predošlých viet do zodpovedajúceho symbolizmu, Prior pridáva ako predpoklady (A) prispôsobené formálnemu usudzovaniu, nasledujúce zodpovedajúce formulácie:[472]

(a) $\mathrm{P}p \rightarrow \neg\Diamond\neg\mathrm{P}p$ A

(b) $\neg\Diamond q \rightarrow [\Box(p \rightarrow q) \rightarrow \neg\Diamond p]$ A

(c) $p \rightarrow \mathrm{HF}p$ A

(d) $(\neg p \wedge \neg \mathrm{F}p) \rightarrow \mathrm{P}\neg\mathrm{F}p$ A

---

[471] O tom hovorí predpoklad, že „pravdepodobne boli pokladané ako platné aj zo strany Diodora, aj jeho hlavných oponentov“ [Prior, 1955:210].

[472] Prior používa poľskú, prefixovú notáciu. Kvôli zjednoteniu výkladu ju uvádzame v preklade.

Ako záver formuluje nasledujúci výrok:

(z) $\neg p \wedge \neg \mathrm{F}p \rightarrow \neg \Diamond p$.

Pridáva pravidlo nutnosti pre modálnosti, prebraté z Lewisovho S4,[473]

RL: $\vdash \alpha \rightarrow \vdash \Box\alpha$

a pokračuje v dôkaze, ktorý v prirodzenej dedukcii môžeme zachytiiť nasledujúcim spôsobom:[474]

$\neg p \wedge \neg \mathrm{F}p \vdash \neg \Diamond p$

1	(1)	$\neg p \wedge \neg \mathrm{F}p$	A
1	(2)	$\mathrm{P}\neg\mathrm{F}p$	z (1) a (d)
1	(3)	$\neg\Diamond\neg\mathrm{P}\neg\mathrm{F}p$	z (2) a (a) $p/\neg\mathrm{F}p$
1	(4)	$\neg \Diamond \mathrm{H\,F\,p}$	z (3) a ekvivalencie '¬P¬' a 'H'
	(5)	$\Box(p \rightarrow \mathrm{HF}p)$	z (c) a pravidla necesitácie: $\vdash\alpha \rightarrow \vdash\Box\alpha$
1	(6)	$\Box(p \rightarrow \mathrm{HF}p) \rightarrow \neg\Diamond p$	z (4) a (b) $q/\,\mathrm{HF}p$
1	(7)	$\neg \Diamond p$	z (5) a (6), MPP
	(8)	$\neg p \wedge \neg \mathrm{F}p \rightarrow \neg\Diamond p$	z (1) a (7).

■ **Q.E.D.**

Rovnaký výsledok pri dosahovaní predpokladaného záveru (z) $(\neg p \wedge \neg \mathrm{F}p) \rightarrow \neg\Diamond p$ môžeme dostať čiastočne **rozšírenou procedúrou**, keď ku predtým Priorom formulovaným predpokladom (a)-(d) pridáme dve dodatočné pravidlá (1) a (2), známe v antike,

(1) $(p \rightarrow q) \rightarrow ((q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r))$ – pravidlo sylogizmu

(2) $(p \rightarrow (q \rightarrow r)) \rightarrow (q \rightarrow (p \rightarrow r))$ – zákon komutácie

a potom pokračujeme v odvodzovaní dôkazu nasledujúcim spôsobom:

(3)	$\mathrm{P}\neg\mathrm{F}p \rightarrow \neg\Diamond\neg\mathrm{P}\neg\mathrm{F}p$	z (a): $p/\neg\mathrm{F}p$;
(3°)	$\mathrm{P}\neg\mathrm{F}p \rightarrow \neg\Diamond\mathrm{HF}p$	z (3), pomocou $\neg\mathrm{P}\neg \equiv_{def} \mathrm{H}$
(4)	$\neg p \wedge \neg\mathrm{F}p \rightarrow \neg\Diamond\mathrm{HF}p$	z (d) i (3°) pomocou (1): $\neg p \wedge \neg\mathrm{F}p/p$; $\mathrm{P}\neg\mathrm{F}p/q$; $\neg\Diamond\mathrm{HF}p/r$;

---

473 Prior je názoru, že pravidlo RL – s ohľadom na diodorovské termíny – tvrdí, „že ak formula vyjadruje niečo, čo je vždy pravdivé, tak tá formula tvrdí, že tá vec je nutná – vlastne, že je vždy pravdivé to, že je a vždy bude pravdivá“ [1955:207].

474 Priorove označenia predpokladov podané malými písmenami použijeme aj neskôr v McKirahanovom prieskume Priorovho dôkazu.

(4°)	$\neg\Diamond HFp \rightarrow [\Box(p \rightarrow HFp) \rightarrow \neg\Diamond p]$	z (b): q/HFp;
(5)	$\neg p \wedge \neg Fp \rightarrow [\Box(p \rightarrow HFp) \rightarrow \neg\Diamond p]$	z (b), i.e. (4) a (4°) pomocou (1): $\neg p \wedge \neg Fp/p; \neg\Diamond HFp/q; \Box(p \rightarrow HFp) \rightarrow \neg\Diamond p/r$
(6)	$\Box(p \rightarrow HFp)$	z (c) pomocou RL
(6°)	$\{\neg p\wedge\neg Fp\rightarrow[\Box(p\rightarrow HFp)\rightarrow\neg\Diamond p]\} \rightarrow \{(p\rightarrow HFp) \rightarrow [(\neg p\wedge\neg Fp)\rightarrow\neg\Diamond p]\}$	z (5) pomocou (2): $\neg p \wedge \neg Fp/p; \Box(p \rightarrow HFp)/q; \neg\Diamond p/r$;
(6°°)	$\Box(p \rightarrow HFp) \rightarrow [(\neg p \wedge \neg Fp) \rightarrow \neg\Diamond p]$	z (6) a (6°) pomocou MPP
(z)	$\neg p \wedge \neg Fp \rightarrow \neg\Diamond p$	z (5) a (6°°) pomocou MPP

■ **Q.E.D.**

Pozrime sa teraz na námietky, ktoré nasledovali po ponúknutej Priorovej rekonštrukcii, podávané cez ďalšie interpretácie AV.

Hintikka – rozprava o princípe plodnosti

Ako Prior, tak aj Hintikka vo svojich textoch [1964; 1973] preberá reláciu následnosti v **D2** skôr ako l o g i c k ú než ako č a s o v ú, kým pojem pravdivosti chápe tak, že poukazuje na „aktuálnu pravdivostnú hodnotu" aplikovanú na *časovo neobmedzené* výroky. Kritizuje Priora pre interpretáciu toho, čo Diodoros mohol začleniť ako výrok obsahujúci časové ukazatele (indexy). Taktiež sa pokúša explikovať zaužívané významy termínov *nutné* a *možné*, s cieľom rozlíšiť a objasniť, aký mohol byť zvyčajný význam týchto termínov v rámci jazyka Diodorových súčasníkov. Sleduje Beckerovu ideu, snaží sa nájsť odpoveď na túto otázku čítajúc Aristotela ako všeobecný zdroj debaty o implikáciach s časovými ukazateľmi.

Hintikka premisy **D1** a **D2** berie skôr ako *princípy* než ako premisy nejakého konkrétneho argumentu. Preto sa jeho preklad nezdá byť natoľko prehľadným, hoci vrhá nové svetlo na problémy, ktoré sa vynárajú pri tlmočení toho, čo je nositeľom pravdivostnej hodnoty – resp. kedy má nejaký výrok pravdivostnú hodnotu, pokiaľ je vybavený zodpovedajúcim časovým ukazateľom. Navyše, Hintikka zaraďuje Diodora medzi obrancov „*p r i n c í p u p l o d n o s t i*", pripisuje mu niektoré dodatočné, Diodorovmu náhľadu nie až také blízke vlastnosti. Idea „nutnosti minulosti" (resp. *minulých právd, konzervácie minulosti*) bola v každom prípade blízka mnohým Diodorovým súčasníkom. Má svoju všeobecnú podobu vo

formuláciach, ktoré nachádzame u Aristotela.[475] I Hintikka vo svojej reformulácii Diodorovej prvej premisy smeruje k aproximácii spomínaných dvoch prístupov.

Podľa jeho konečného hodnotenia AV *nedokáže dôjsť k fatalistickému záveru.* S ohľadom na Priorov model **D1** a **D2** berie ako princípy, a nie ako obyčajné predpoklady a usudzuje, že môžu byť v súlade s vyššie uvedeným (α) a (β),[476] pričom (β) je poňaté ako pravidlo, ktoré tvrdí skôr *logickú* než *časovú* následnosť. Obidve tieto pravidlá budú použité pomocou nasledujúcej interpretácie:

(α) Akýkoľvek pravdivý výrok týkajúci sa minulosti je nutný.

(β) Ak sa predpokladá, že sa možnosť uskutočnila, tak z toho nevyplýva nemožný záver.

Aplikujúc tieto dve pravidlá sa pokúša ukázať nekonzistentnosť dvoch nasledujúcich výrokov:

(**x**) Je možné, že *p*.

(**y**) *p* ani nie je ani sa nestane v ktoromkoľvek nasledujúcom okamihu.

Aby preukázal nekonzistentnosť (**x**) a (**y**), Hintikka sa pokúša nájsť i) nejaký dodatočný výrok – povedzme *r* – ktorý by sa mohol zakladať na predpoklade, že *je to tak, že p* a ii) nejaký výrok odvodený z (**y**), ktorý by mohol tvrdiť, že "*r je nemožné*". Výsledok, ku ktorému sa smeruje, by mal ukázať, že výroky (**x**) a (**y**) prinášajú následky, ktoré sú odvodené pomocou pravidla (β) a ktoré sú nekonzistentné.[477] Vlastne Diodorovým zámerom je dokázať, že ($\mathbf{y} \rightarrow \neg\, \mathbf{x}$).

---

[475] Arist., *NE* 1139b 7 – 9 [Kříž]: „Předmětem záměrné volby však není nic, co se stalo, jako například nikdo se nerozhodne, aby Ilion bylo rozbořeno; o tom totiž, co minulo, nikdo se neradí, nýbrž o tom, co bude a co může býti, to však, co minulo, nemůže se nestáti; proto správně dí Agathon:

Vždyť to též bohu odňato, by učinil,
ať nestane se, co se jednou stalo již."

Rovnako, v prvej vete *de int.* ix, Aristoteles zdôrazňuje tento princíp a rozširuje ho aj na skutočnosť: „Je *nutné*, aby kladný nebo záporný soud o tom, *co jest* a *co bylo*, *byl pravdivý nebo nepravdivý*."

[476] Hintikka [1964:106].

[477] Hintikka [1964:104].

Hintikka vychádza z nasledujúcich predpokladov. Predpokladajme, že

$p(t)$ = „*p* je pravdivé v čase *t*“

$\Diamond p(t)$ = „možné je, že *p* bude pravdivé v čase *t*“

Prvá premisa bude znieť $\Diamond(\exists t)p(t)$ a záver $(\exists t)p(t)$. Kvôli jednoduchosti, dosah *t* bude obmedzený na súčasný alebo budúci čas, podľa nasledujúcej definície:

Def. t_0 a t_1 = Nech t_0 a t_1 sú *budúce momenty času*, také, že t_1 nasleduje jeden deň po t_0.

Teraz vetu $\Diamond(\exists t)p(t)$, - „je možné, že *p*“, keď ide o jednotlivý budúci moment t_o – môžeme čítať ako „v čase t_o bude pravdivé, že *p*“. V prípade, keď je pravda vety aktualizovaná, táto veta znie $(\exists t)p(t)$.

Kľúčový krok pre diodorovskú argumentáciu je *reformulácia* vety $\Diamond(\exists t)p(t)$, ktorá je v argumente použitá vo forme $(\exists t)\Diamond p(t)$. *Deterministický predpoklad* je zachytený vetou $(t)(\neg p(t) \rightarrow \neg \Diamond p(t))$. V prípade neplatnosti $(\exists t)p(t)$ máme tvrdenie $(t)\neg p(t)$ – keď ide o jednotlivý budúci moment $t_{o,}$ veta by znela „v čase t_o bude nepravdivé, že *p*“.

Deterministický predpoklad a) bude následok predpokladu α). Bude znieť: „ani nie je, ani nebude pravdivé, že *p*“. („Ak nedošlo k *p*, nedôjde k nemu ani v ktoromkoľvek neskoršom momente času“):

(a) $(t)(\neg p(t) \rightarrow \neg\Diamond p(\mathrm{t}))$

Ďalšia veta „je možné, že *p*“ (alebo „v určitom čase *t* bude pravdivé, že *p*“) bude diodorovská substitúcia platného princípu

(b) $\Diamond(\exists t)p(t)$ z (**x**)

za problematický – reformulácia tejto vety by podľa diodorovského dôkazu mala znieť

(b!) $(\exists t)\Diamond p(t)$.

Ak je *p* v určitom čase *t* aktualizované, zapisujeme ako

(c) $(\exists t)p(t)$.

Negáciou c), bude

(d) $(t)\neg p(t)$ z (**y**); zároveň je to negácia (c) (sub. $\neg\exists/\forall\neg$)

Samotné vety (a), (b) a (d) sú, podľa Hintikku, konzistentné. Nekonzistencia vyplýva z (a), (b!) a (d).

Predpokladajme teraz jednotlivý moment t_o ako uskutočnenie kroku (b!). Z vety „je možné, že *p*" podľa Diodora vyplýva veta „v čase t_o bude pravdivé, že *p*".

(1)	$\Diamond p(t_o)$	z b!, „v čase t_0 bude pravda, že p"

Ak je v t_o možnosť uskutočnená, máme

(2)	$p(t_o)$	záver, z (1), uskutočnenie *p*; podľa (**x**) a (β)
(3)	$\neg p(t_o) \rightarrow \neg \Diamond p(t_o)$	$\forall$E, z a), uskutočnenie (**y**)
(4)	$\neg p(t_o)$	$\forall$E z d),
(5)	$\neg \Diamond p(t_o)$	3, 4 MP,
(6)	$p(t_o) \wedge \neg \Diamond p(t_o)$	$\wedge$I, 2, 5

Zdá sa, že keď Hintikka dostáva (6), môže uzavrieť nasledovné – že toto je nemožnosť, ktorú hľadal Diodoros – podľa Hintikku, Diodorov záver 2 („v čase t_o bude pravdivé, že *p*"), ktorý sa získava z realizovaného predpokladu **x** („je možné, že *p*"), je preukázaný pomocou 6 („v čase t_1 bude pravda, že je nemožné, aby k *p* včera bolo došlo"), že je *nielen nepravdivý*, ale aj *nemožný*.[478] Tak bol, podľa neho, Diodoros pripravený uzavrieť, že počiatočný súhrn predpokladov {(x), (y)} bol nekonzistentný. Tento Hintikkov odhad sa zakladá na predpoklade, že Diodoros tým, že nemal dostatočne logické symbolické prostriedky, bral ako prirodzený krok prechod z $\Diamond(\exists t)p(t)$ k $(\exists t)\Diamond p(t)$ – od „je možné, že by došlo k *p* teraz alebo v budúcnosti" k „je možné teraz alebo v budúcnosti, že by došlo k *p*" (tzv. *Barcan forma*).

Sutula [1976:331] analyzuje a podáva súhrn Hintikkovho usudzovania a interpretuje ho nasledujúcim spôsobom:

1	(1)	V čase t_0 bude pravda, že *p*.	predpoklad, že sa možnosť *p* uskutočnila
1	(2)	V čase t_1 bude pravda, že k *p* došlo včera.	z (1) a definície t_0 a t_1

[478] Hintikka [1964:106].

3	(3)	Nedošlo k *p*, ani k nemu nedôjde v ktoromkoľvek neskoršom momente času.	predpoklad, uskutočnenie (y)
3	(4)	V čase t_0 bude nepravda, že *p*.	z (3) a definície t_0
3	(5)	V čase t_1 bude nepravda, že včera došlo k *p*.	z (4) a definície t_0 a t_1
3	(6)	V čase t_1 bude pravda, že pre *p* je nemožné, že včera bolo *p*.	z (5) pomocou pravidla (α).

Sutula zároveň rozširuje a posúva dôkaz pridaním krokov, ktoré konflikt medzi dvomi pravidlami urobili prehľadnejším:

3	(7)	Je nemožné, že *p*	z (1), (2) a (6) pomocou (b)
	(8)	Ak nie tak, že *p* a ani to nebude v ktoromkoľvek neskoršom čase, potom je nemožné, že *p*.	z (3) a (7)

Spôsob usudzovania, ktorý vedie k (6), by sa mal zdať presvedčivý, ale keď ho detailnejšie preskúmame, uvidíme, že sa čiastočne líši od tvaru výroku, ktorý by sme očakávali, keď sa pozeráme na (2). Hintikkovým zámerom je dôjsť k jednej strane nekonzistencie, ktorá by bola "*r* je nemožné". Výrok (6) má tvar dosť blízky želanému, ale očividne netvrdí

[6] „Nie je možné, že (2)",

ani neponúka tomu zodpovedajúcu očakávanú formu

[6'] „nie je možné, že (v t_1 bude pravda, že včera bolo *p*)",

ale iba

(6) „v čase t_1 bude pravda, že pre *p* je nemožné, že včera bolo *p*".

Vo vete (2) by jej kľúčovou hodnotenou sekvenciou bolo „*p bolo* (*včera*)". Modálny prefix ja tak naviazaný na moment vyslovenia *parciálnej* výrokovej sekvencie, alebo závislý na ňom. Aby sme to ukázali prehľadnejšie, nahraďme hodnotenú sekvenciu „*p bolo* (*včera*)" s „φ", takže (2) môžeme čítať ako

[6'] {*Je nemožné* (*teraz*, práve v tejto chvíli), *že* [v t_1 *bude pravda,* že (φ)]}.

Zdá sa však, že Hintikkov výsledok daný ako (6) má iný význam. Keď dôsledne použijeme rovnaký spôsob usudzovania a substitúciu, výsledkom je iba nasledujúce tvrdenie:

[6'] {*Je pravda* (*teraz*, práve v tejto chvíli), *že* [v t_1 *bude nemožné,* že (φ)]},

čo je vzdialené želanej kontradikcii, podľa ktorej by sme mali dostať „je *nemožné* (teraz), že (2),“ k čomu sa snaží na predošlých riadkoch dopracovať Hintikka. Ako vidíme, skôr sa dá povedať, že dokazuje, že „v t_1 *bude nemožné*, že (2),“ čo nie je v súlade s pravidlom (β) [„*ak sa možnosť uskutočnila, odtiaľ nevyplýva nemožný záver*“].V tom istom zmysle Sutulov doplňujúci krok k Hintikkovej rekonštrukcii nevyplýva z (2) a (6) pomocou pravidla (β). Dokonca i keď je spravená zodpovedajúca intervencia, nie je nijaký základ, ktorý by viedol k želanej kontradikcii. Hoci sú (2) a tu pretvorené [6'] v duchu modifikovaného druhého predpokladu formulované ako pravidlo (β), musíme nájsť základ, z ktorého vzíde, že [6'] spočíva na (6). Keby sme však dopustili, že (6) vyplýva z [6'], tak by sme dostali formuláciu:

Ak	{je *pravda* (*teraz*, v tejto chvíli), že [v t_1 *bude nemožné,* že (φ)]},	**potom**	{je *nemožné* (*teraz*, v tejto chvíli), že [v t_1 *bude pravda,* že (φ)]},

Táto formulácia na prvý pohľad neznie neprijateľne. Ale keď detailnejšie analyzujeme, uvidíme, že má za následok tvrdenie tohto druhu: „*to, čo je* (*v tejto chvíli*) *pravda, že bude* (*neskôr*) *nemožné, je už* (*teraz*) *nemožné*“. Inými slovami, toto je tvrdenie, ktoré spočíva na stanovisku, že „*z dodatočných nemožností vyplývajú terajšie* (*ktoré sú aktuálne*)“, čo evidentne nie je v súlade s pravidlom (β).

Sutula [1976:335] sa dostáva do rovnakej situácie, síce inou cestou, čo je následne viditeľné aj na príklade, ktorý použije. Zodpovedajúcou substitúciou modálnych pojmov dostaneme, že „to, čo je možné *teraz,* bude možné v ľubovoľnom *neskoršom okamihu*“. Ak je to tak, nech sú t_1, t_2, a t_3 prvý, druhý a tretí deň v mesiaci a nech *p* je výrok „*včera bol prvý deň v mesiaci*“. V t_2 je výrok *pravdivý* a preto je *možné*, že *p*: „*včera bol prvý deň v mesiaci* (t_1)“. V t_3 ten istý výrok *nie je pravdivý* a *nie je možné,* že *p* – t.j. podľa pravidla (α): „ktorýkoľvek pravdivý výrok, ktorý sa vzťahuje na minulosť, je nutný“, v t_3 je nepravda, že *p* a tým *nie je možné,* že *p*. Ale – keď porovnáme pravdivosť a

modalitu tej istej vety v dvoch rozličných, susedných momentoch, tak dostaneme nasledujúce tvrdenie: „hoci je v t_2 možné, že *p*, v t_3 nie je možné, že *p*“. V tom prípade máme, že *„to, čo je možné v jednom čase, nie je možné v neskoršom čase*“ (čo aj korešponduje s Diodorovou sémantikou pre časovo určené výroky). To je dôvod, prečo [6’] nemôže nahrádzať (6), takže Sutulov dodatočný krok (7) je rovnako nepresvedčivý, keďže nevyplýva z (2) a (6) pomocou (β). Dôsledkom je, že dva explicitné postupy, ktoré by mali viesť k želanému záveru – či už cez pravidlo (β) alebo cez pravidlo (α) – sú zaťažené vážnymi nedostatkami.

Rescher – nezávislosť historickej rekonštrukcie

Rescherova verzia argumentu [1966, 1968, 1971] sa v mnohých ohľadoch líši aj od Priorovej, aj od Hintikkovej. Niektoré rozdiely sú zásadnej povahy. Rescher pripúšťa určitú slobodu a odstup od historickej dôslednosti, aby dosiahol logickú precíznosť. Chce ponúknuť argument prijateľný z hľadiska súčasných logických štandardov, ale prehliada viaceré aspekty AV, hoci niektoré z nich sú evidentne obsiahnuté v dostupných svedectvách alebo predstavujú ich bezprostredné dôsledky. Aj tak je jeho prístup z viacerých dôvodov často rozoberaný a zaujal svoje miesto v odbornej literatúre. Jeho výskumy sú poznačené duchom stredovekých arabských komentátorov Aristotela. Rescher predtým pracoval na priekopníckych štúdiach arabskej logiky, a to je citeľné aj v textoch o Diodorovom argumente. Jeho “stredoveké” čítanie tohto problému spočíva v špecifickom chápaní výrokov, ktorými sa argument zaoberá, a Diodorovské výroky sú potom predstavené ako časovo určené výroky. Tento prístup sa pohybuje v rovnakej rovine, ako námietky vznesené voči Priorovmu chápaniu povahy času.

V rekonštrukcii, ktorú považuje za zodpovedajúcu Diodorovi, Rescher vychádza zo stanoviska, že čas sám osebe nemá rozvetvenú štruktúru,[479] a preto je podľa neho nevyhnutné, aby sa prvotné Diodorove premisy preformulovali na výroky s fixnými časovými ukazovateľmi. Modality aplikované na tieto výroky by mali byť závislé od konkrétneho času (ide o

[479] *Cf.* Rescher [1968:211 – 212; 1971:73].

udalosti alebo akty vyslovenia) – reč je o dátumovanom výroku, resp. výroku s dátumom.[480]

P r v ú Diodorovu premisu **D1**, ktorá hovorí *„všetko, čo je minulé a pravdivé, je* [*teraz*] *nutné*“, Rescher prispôsobuje formálnemu mechanizmu a číta ju nasledujúcim spôsobom:

(1) $(t)\{[T_t p \ \wedge\ (t < n)] \ \rightarrow \Box_n p\}$

Táto formulácia má zmysel s k ô r časovo vymedzeného výroku (*temporally definite proposition*) – ako napr. *„v Londýne prší 1. januára 1966“*, pričom *t* zastupuje výraz včera, *n* výraz dnes a *p* má význam *“teraz prší”* – a n i e časovo nevymedzeného výroku ako *„“v Londýne dnes prší“”* (lebo by to podľa neho malo absurdné dôsledky).[481] Zovšeobecnená verzia tejto premisy by teda bola nasledujúca: *„to, čo je minulé a pravdivé, je odvtedy nutné“* alebo *„ak je výrok* p *pravdivý v ktoromkoľvek čase* t*, potom je* p *nutné v ľubovoľnom neskoršom čase* t*“.* Rescherova symbolická formulácia tohto tvrdenia je nasledujúca:

(1a) $(t)(t')\{[T_t p \ \wedge\ (t < t')] \ \rightarrow \Box_{t'} p\}$

V tomto tvare premisa podľa neho korešponduje s teóriou temporalizovaných (chronologických) modalít a je tiež obsiahnutá v stredovekom výroku *„unumquodque, quando est, oportet esse“* – “všetko, čo už je, je nutné“ – s tým, že v tomto prípade je pretavený do výroku “čokoľvek, keď sa raz stane, je *odvtedy* nutné“.

---

480 Je niekoľko dôvodov, prečo sa Rescher vo svojej verzii rozhoduje pre tento krok. Zmysel (1) – *i.e.* „ak *p* bolo pravdivé v minulosti, potom je *p nutné* (*teraz*)“ – by bolo prijateľnejšie pre tie výroky o minulosti, ktoré majú fixovaný časový index. Rescherov dôvod sa zakladá na tom, že by nemohol dať želaný zmysel premise (2). Niektorí autori tento krok vidia ako vážny nedostatok, a taktiež považujú za obmedzenie v jeho rekonštrukcii, že on nezabezpečuje platnosť interpretácie *všeobecne* a ani takú, ktorá by korešpondovala špecifickosti diodorovských „výrokov“. *Cf.* napr. McKirahanov komentár Reschera v [1979:250, *n.* 32].

481 Rescher [1968:204; n. 27].

V druhom kroku Rescher upriamuje pozornosť na problematický výraz ἀκολουθεῖν. Diodorovu premisu **D2**, uvedenú podľa Epiktetovho zdroja,[482] interpretuje ako výrok, ktorý vyjadruje skôr *časovú* než *logickú* súslednosť.[483] Tento výrok obsahujúci frázu „vyplýva“ alebo „nasleduje“ vníma ako pravidlo, ktoré by malo byť pochopené v zmysle „*stane sa po*“: „nemožné *nenasleduje po* možnom“. Respektíve to, čo je raz možné, sa nestáva dodatočne nemožným, ale je možné vo všetkých nasledujúcich časoch alebo _ povedané inak _ „ak je výrok *p* možný v ktoromkoľvek čase *t*, potom je *p* možné v ľubovoľnom neskoršom čase *t'*“. Pre tento výrok predkladá nasledujúcu symbolickú formuláciu:

(2) $(t)(t')\{[\lozenge_t p \wedge (t < t')] \rightarrow \lozenge_{t'} p\}$

a jej ekvivalentnú verziu:

$(t)(t')\{[\neg\lozenge_{t'} p \wedge (t < t')] \rightarrow \neg\lozenge_{t'} p\}$.

Inými slovami, konečná verzia tejto premisy hovorí: „to, čo je raz nemožné, nebolo možné nikdy v predchádzajúcom čase“ a tieto verzie **D2** explicitne vyjadrujú očividné princípom *konzervácie možnosti* – „raz možné je vždy možné potom“ – čo má „neprehliadnuteľné deterministické zafarbenie“.[484] Keď zavedieme vzťah duálnosti medzi $\Box$ i $\neg\lozenge\neg$, (2) môžeme čítať ekvivalentne s $(t)(t')\{[\Box_{t'} p \wedge (t < t')] \rightarrow \Box_t p\}$, čo vlastne predstavuje tézu, že „to, čo je nutné v nejakom čase, bolo nutné vždy dovtedy“.

Diodorova tretia premisa **D3** – „to, čo ani nie je, ani nebude, je možné“ – je pretavená ako výrok, ktorý tvrdí, že „*niečo,* čo ani *nie je* ani *nebude*

---

[482] Döring, *Fr.* 131.

[483] Tento zmysel korešponduje so Zellerovou tradíciou v interpretovaní tohto miesta. Mnohí autori predsa nie sú pripravení prijať tento prístup a sú názoru, že je táto časová interpretácia neudržateľná. Jeden z pravidelne uvádzaných dôvodov pre popieranie *časového* čítania druhej premisy sa týka Diodorových modálnych pojmov *možné* a *nutné*. V Rescherovom príklade Diodorov výrok, keď je nepravdivý v určitom čase *t* a je neskôr nepravdivý, je *možný* pred *t* a *nemožný* po *t*. Podľa tohto stanoviska by sa problém neukázal, keby sme túto *následnosť* interpretovali skôr v *logickom* zmysle.

[484] Rescher [1968:205, n. 29].

pravdivé, je predsa *možné*" alebo „výrok p_o je teraz možný, i keď p_o nie je, ani nebude pravdivé v ktoromkoľvek neskoršom čase". Formálna interpretácia tohto tvrdenia je predstavená takto:

Pre nejaké p_o: $\Diamond_n p_o \wedge (t)[(n \leq t) \rightarrow \neg T_t p_o]$

Držiac sa toho, že cieľom AV je úmysel ukázať vzájomný nesúlad (1) – (3), Rescher narába s **D3** ako s tvrdením, ktoré slúži ako *reductio* tvaru argumentu – lebo ak prijmeme (1) a (2), musíme prijať aj popretie (3). Spor troch viet vedie k dôsledne poňatej diodorovskej téze, podľa ktorej každá (aktuálna) možnosť sa musí uskutočniť v nejakom terajšom alebo budúcom čase,

$\Diamond_n p \rightarrow (\exists t)[(n \leq t) \wedge T_t p)$.[485]

So zámerom dostať kontradikciu bude štvrtým krokom rekonštrukcie preformulovanie tézy (1a), ktoré vedie k postoju (4): „ak výrok *p* nie je nutný v ktoromkoľvek čase *t'*, potom *p* nie je pravdivé v ktoromkoľvek skoršom čase *t*". Substitúciou „¬*p*" namiesto „*p*" dostáva (5) „ak ¬*p* nie je nutné v ktoromkoľvek čase *t'*, potom ¬*p* nie je pravdivé v ktoromkoľvek skoršom čase *t*". Pomocou pravidla ekvivalencie medzi duálnosťami $\neg\Box_t\neg\alpha$ a $\Diamond_t\alpha$ získava (6), teda „ak je *p* možné v ktoromkoľvek čase *t'*, potom ¬*p* nie je pravdivé v ktoromkoľvek skoršom čase *t*." Na tomto mieste vynecháva

[485] V pokračovaní [1968:205; n. 30] Rescher sa pokúša vyvinúť čiastočne upravenú tézu, ktorá sa dá viac uplatniť na *dicta*, tak ako sú podané v Boethiovom prameni (Döring, *Fr.* 138). Téza sa teraz dá preformulovať skôr ako silnejšie tvrdenie ekvivalencie,

$$\Diamond_n p \leftrightarrow (\exists t)[(n \leq t) \wedge T_t p]$$

čo je na základe substitúcie rovnako ekvivalentné s

$$\neg\Diamond_n p \leftrightarrow (\forall t)[(n \leq t) \rightarrow \neg T_t p)$$

vlastne s *diodorovským* tvrdením: „to, čo ani nie je, ani nebude, je nemožné". Pomocou substitúcie ¬*p* za *p* dostávame nasledujúcu ekvivalentnú tézu

$$\neg\Diamond_n \neg p \leftrightarrow (\forall t)[(n \leq t) \rightarrow \neg T_t \neg p).$$

Reláciou duality $\Box$ a $\neg\Diamond\neg$, ako aj postulovaním aletickej ekvivalencie *T* a ¬*T*¬, tento princíp Rescher vidí ako korešpondujúci s diodorovskou tézou, že *„o, čo je a vždy bude pravdivé, je nutné"*:

$$\Box p \leftrightarrow (\forall t)[(n \leq t) \rightarrow T_t p).$$

podrobné kroky odvodzovania a rozhodne sa previesť manéver, pri ktorom využije všeobecnú použiteľnosť zákona vylúčenia tretieho, ktorý postuluje tézu, že „v ľubovoľnom čase je ľubovoľný výrok buď pravdivý alebo je pravdivá jeho kontradikcia“:

$$(t)[T_t p \vee T_t(\neg p)]$$

a dostáva výrok (8) „ak je p možné v ktoromkoľvek čase t', potom je p pravdivé v ktoromkoľvek skoršom čase t“. Z (3) teraz robí úvodný krok, ktorým chce dostať želanú kontradikciu pomocou (9) „výrok p_0 je teraz možný“ a (10) „výrok p_0 nebude pravdivý o jeden deň odteraz“. (11) „výrok p_0 bude pravdivý o dva dni odteraz“ odvodzuje z (2) a (9), aby dostal (12) „výrok p_0 bude pravdivý o jeden deň odteraz“ z (8) a (11). Keďže (12) je v kontradikcii s (10), úvodnú premisu treba poprieť, a to vedie k (13) – „ak je p možné teraz, tak je p buď teraz pravdivé alebo bude p pravdivé v nejakom neskoršom čase“. Keďže je (13) ekvivalentná s Diodorovým záverom **D3**, argument je dokončený.

Zrekapitulujme Rescherovu rekonštrukciu:

1	(1)	$(t)(t')\{[T_t p \wedge (t<t')] \rightarrow \Box_{t'} p\}$	A
2	(2)	$(t)(t')\{[\Diamond_t p \wedge (t<t')] \rightarrow \Diamond_{t'} p\}$	A
3	(3)	$\Diamond_n p_0 \wedge (t)[(n \leq t) \rightarrow \neg T_t p_0]$ – pre určité p_0	A
1	(4)	$(t)(t')\{[\neg\Box_{t'} p \wedge (t<t')] \rightarrow \neg T_t p\}$	z (1)
1	(5)	$(t)(t')\{[\neg\Box_{t'}\neg p \wedge (t<t')] \rightarrow \neg T_t \neg p\}$	z (4), $p/\neg p$
1	(6)	$(t)(t')\{[\Diamond_{t'} p \wedge (t<t')] \rightarrow \neg T_t \neg p\}$	z (5) zámenou $\neg\Box_t\neg\alpha$ podľa ekvivalencie s $\Diamond_t\alpha$
	(7)	$(t)(T_t p \vee T_t \neg p)$	zákon vylúčenia tretieho, vzatý ako teoréma
1	(8)	$(t)(t')\{[\Diamond_{t'} p \wedge (t<t')] \rightarrow T_t p\}$	z (6) i (7)
3	(9)	$\Diamond_n p_0$	z (3)
3	(10)	$\neg T_{n+1} p_0$	z (3)
2,3	(11)	$\Diamond_{n+2} p_0$	z (2) a (9)
1,2,3	(12)	$T_{n+1} p_0$	z (8) a (11)
1,2	(13)	$\Diamond_n p_0 \rightarrow (\exists t)[(n \leq t) \wedge T_t p_0]$ pre každé p_0	z 10 a 11 RAA

■ **Q.E.D.**

Rescher tlmočí AV pomocou verzie *zákona vylúčenia tretieho*, ktorý platí *bez obmedzenia*, ako sme videli v kroku (7). To je v protiklade so zaužívanou interpretáciou Aristotelovej koncepcie (ktorá u Reschera bude rozobraná

neskôr v rámci diskusie o príklade „námornej bitky"), kde je Aristoteles predstavený ako prívrženec *ohraničenej* verzie tohto zákona, čiže ako oponent verzie *bez ohraničenia*, kvôli zámeru vyhnúť sa deterministickým dôsledkom *Argumentu z nečinnosti* (argumentu *Lenivý*) a obrane slobodnej vôle.

Vo svojej rekonštrukcii sa chce vyhnúť deterministickému záveru AV a ukázať, že popretie princípu konzervácie možnosti (2) nie je Diodorovou bezprostrednou voľbou, ale že postup argumentácie spočíva v tom, že sa vyrieši inkompatibilita daných premís opustením (3) a ponechaním (1) a (2), ktoré vedú k uvažovanému – teda *logickému determinizmu*. V tomto zmysle kľúčový Rescherov krok spočíva v tvrdení, že v Diodorovom prípade nemôžeme mať súčasne aj výrok *„X-v-t"* (resp. „udalosť *X* v čase *t*") aj „nie *X*-v-*t"*. Stanovisko, ktoré Rescher obhajuje, spočíva v postoji, že *„pravdivostný status výroku s ohľadom na čas vyslovenia musí mať rozhodujúci význam"*.[486] Táto myšlienka je v protiklade s chápaním časovo relativizovaných výrokov, nachádzaných u Knealeovcov, ktorí hovoria, že *„Diodorove definície modálnych pojmov sú založené na predpoklade, že pravdivostná hodnota je premenlivá"*.[487] I keď sa pravdivostná hodnota *časovo nevymedzeného* vyhlásenia *„dnes v Aténach prší"* skutočne zmení, ak je dané 1. januára 1966, jeho väzba na striktný alebo explicitný čas úkazu – ako v prípade *časovo vymedzeného* výroku ako napr. *„v Aténach prší 1. januára 1966"* – sa v priebehu času nezmení. Preto Rescher tvrdí, že „to, čo sa s časom *t* môže zmeniť, nie je pravdivostná hodnota absolútneho výroku, *X*-v-*t'*, ale časovomodalizované nutnosti buď možných alebo aktuálnych *párov*, $\Box_t$ (*X*-v-*t'*) alebo $\Diamond_t$ (*X*-v-*t'*) alebo T_t (*X*-v-*t'*).[488] Diodorove výroky sú v rekonštrukcii chápané ako výroky tohto druhu.

Rescherova teória, ktorá je založená na myšlienke jednoduchého, čiže nerozvetveného toku času, má podľa neho niekoľko výhod. Okrem očividnej jednoduchosti a prehľadnosti je jej prednosťou rozlišovanie *epistemického* a *ontologického* statusu pravdy v závislých výrokoch obsahujúcich časové

[486] Rescher [1971:197].

[487] Kneale [1986:121].

[488] Rescher [1971:167. n. 9].

ukazovatele. Tento prínos je dôsledkom Rescherovej kritiky Priorovho typu prístupu, že ak je náhodnosť budúcnosti obsiahnutá v ontologickej štruktúre času, potom sa budúca náhodnosť nedá určiť, a preto výroky, ktoré sa týkajú budúcej náhodnosti, musia byť ponechané bokom, na prahu pravdivostného statusu.

Rescher protikladne k Priorovi verí, že budúca náhodnosť je inherentná príčinnej štruktúre toku udalostí, a nielen samotnej povahe času ako takého. Z tohto dôvodu je budúca náhodnosť podriadená určovaniu pravdivosti alebo nepravdivosti. Toto chápanie je okrem iného vzdialenou ozvenou debaty o Aristotelovej deviatej kapitole *de interpretatione* medzi antickými a stredovekými komentátormi a toho, ako čítali časť 19a36 – 38, kde je známa fráza – *„ešte nie je definitívne pravdivé“* – chápaná zvyčajne v *epistemickom* zmysle.[489] Hoci je jeho koncepcia v mnohom inšpirujúca pri ďalšom štúdiu podobných problémov, z pohľadu historického kontextu a z metodologických dôvodov ju ťažko môžeme bez námietok podporiť ako adekvátnu, obzvlášť ak chceme splniť aj základnú požiadavku uspokojujúcej formálnej interpretácie prvotného argumentu a vernosti jeho rekonštrukcie prameňom.

Sutula – pripomienky k Rescherovej rekonštrukcii

Rivalita medzi Diodorom a Aristotelom, ktorú vidno v Rescherovej rekonštrukcii, sa točila okolo kľúčového tvrdenia (7), resp. verzie zákona vylúčenia tretieho bez ohraničenia. Aby sme sa vyhli deterministickým dôsledkom, ktoré spúšťa Diodorov argument, mali by sme zavrhnúť tento tvar zákona a prijať jeho ohraničenú verziu, zvyčajne pripisovanú Aristotelovi – *hoci každý výrok o minulosti musí byť taký, že buď je pravdivý alebo je pravdivá jeho negácia, pre výrok o budúcnosti toto platiť nemusí.*

Sutula [1976] sa pokúša nadviazať na Rescherovu ideu o tom, ako sa vyhnúť deterministickému záveru AV. Aby sa zahatal tok usudzovania smerujúci k Diodorovmu záveru v (13), vezmeme si *ohraničený*, Aristotelov tvar zákona, teda

[489] *Pozri tu*, kapitolu 1.:
O Aristotelových námorných bitkách.

(XM1) $(t)(T_t p \vee T_t \neg p)$, pre každé t také že $n \geq t$

a keďže toto je ekvivalentné s

(XM2) $(t)[(t<n) \rightarrow (T_t p \vee T_t \neg p)]$,

substitúcia (XM2) namiesto (7) zabráni krok usudzovania k (12), čím sa vyhneme kroku (13). Takto by sme mali postup, ktorý je v súlade s krokmi (1) – (6). Teraz, na základe (XM2), zmeníme predpoklad (7) na (7'), a ten je založený na *ohraničenej* verzii zákona.[490] Teraz by sme dostali:

	(7')	$(t)[(t<n) \rightarrow (T_t p \vee T_t \neg p)]$	(XM2), teoréma
1	(8')	$(t)(t')\{[\Diamond_{t'} p \wedge (t<t') \wedge (t<n)] \rightarrow T_t p\}$	z (6) a (7').

Nasledujúce tri kroky se opakujú z predošlého postupu:

3	(9)	$\Diamond_n p_0$	z (3)
3	(10)	$\neg T_{n+1} p_0$	z (3)
2,3	(11)	$\Diamond_{n+2} p_0$	z (2) a (9).

Teraz je krok (12) zablokovaný, pretože $T_{n+1} p_0$ nevyplýva z (8') a (11), keďže podmienka $(t < n)$ – ktorá je pridaná v (8') – nie je splnená, keď je $t = n+1$. Hoci Rescher neprechádza touto procedúrou, ktorú nachádzame u Sutulu, zdá sa, že ide o spôsob vyhnutia sa Diodorovmu fatalistickému záveru. Ten sa opakuje v „tradičnej" interpretácii Aristotelovho riešenia budúcej náhodnosti, ktoré nachádzame v príklade s námornou bitkou.

Sutula sa pokúša rozvinúť ďalej Rescherovu ideu – aby bola prehľadnejšia, aj aby ukázal niektoré nedôslednosti v zamlčanom predpoklade, ktorý je súčasťou Rescherovej rekonštrukcie. Svoju koncepciu zakladá na náhľade, že pri *ohraničovaní* zákona vylúčenia tretieho Rescherovým spôsobom *nie je možné vyhnúť sa uspokojivým spôsobom fatalistickému záveru*, ktorý máme v (13). Už sme spomenuli, že Rescherova formulácia *„výrokov s časovými ohraničeniami"* – ktoré používa vo svojej interpretácii – by musela mať tvar *X*-v-t_0, pričom keď je *X* dané ako niečo, čo sa stalo v čase t_0, t_0 je potom ten čas, na ktorý poukazuje nejaký výrok. V súlade s tým môžeme zapísať *širšiu verziu* zákona vylúčenia tretieho *bez ohraničenia* ako

$$(t)[T_t(\text{X-v-}t_0 \vee T_t(\text{NIE: X-v-}t_0)].$$

[490] Sutula [1976:338].

Ako „najpresvedčivejšie východisko zo sféry nutnosti“[491] má Rescher na mysli „popretie použiteľnosti zákona vylúčenia tretieho v kontexte časovo závislej koncepcie pravdy“. Z týchto dôvodov pridáva dodatočné podmienky, a to, že T_t (X-v-t_0) vždy, keď je $t \geq t_0$, zatiaľ čo keď je $t < t_0$, tak neplatí ani toto, ani T_t (NIE: X-v-t_0). Takto sa z *ohraničenej* verzie zákona vylúčenia tretieho stáva:

(XM3) $(t)\,[\,T_t\,(X\text{-v-}t_0) \vee T_t\,(\text{NIE: } X\text{-v-}t_0)\,]$ pre každé t také, že $t \geq t_0$,

čo je ekvivalentné s

(XM4) $(t)\,\{\neg\,(t < t_0) \rightarrow [T_t\,(X\text{-v-}t_0) \vee T_t\,(\text{NIE: } X\text{-v-}t_0)]\}$

Získali sme čiastočne odlišnú organizáciu krokov v rekonštrukcii. Avšak vyhodnotenie je, že (ako to predpokladá i Sutula) tento prístup „nie je postačujúci, aby stopol reťazec odvodení, ktoré vedú k záveru Rescherovho prvotného argumentu“.[492] Keď krok (7) vymeníme s novoformovaným (XM4) ako teorémou, pričom predošlých šesť prvých krokov ponecháme, potom je potrebné krok (8) preformulovať s ohľadom na redefinovanú verziu zákona a máme:

1 (8”) $(t)(t')\{[\Diamond_{t'}(X\text{-v-}t_0) \wedge (t<t') \wedge \neg(t<t_0)] \rightarrow T_t(X\text{-v-}t_0)\}$ zo (6) a (XM4).

Nasledujúce tri kroky sa podobajú vyššie uvedeným, ibaže $n + 1$ je zamenené s $n + \Delta$ a $n + 2$ za $n + 2\,\Delta$. Podmienka daná v (3) je $n + \Delta > n$, kým podmienka daná v (2) je $n + 2\,\Delta > n > \Delta$, pričom Δ môže byť ľubovoľne veľké kladné číslo. S takýmito premenami budeme mať nasledujúce prepracované kroky:

3 (9’) $\Diamond_n\,(X\text{-v-}t_0)$ z (3)

3 (10’) $\neg T_{n+\Delta}\,(X\text{-v-}t_0)$ z (3)

2,3 (11’) $\Diamond_{n+2\Delta}\,(X\text{-v-}t_0)$ z (2) a (9’).

Krok, ktorý nasleduje, nie je zablokovaný ako predtým, lebo ak Δ môže byť ľubovoľne veľké, môže splniť dodatočnú podmienku v (8”), že $\neg(t<t_0)$, pričom je $t = n + \Delta$. Týmto spôsobom dostávame sa k (12’):

1,2,3 (12’) $T_{n+\Delta}\,(X\text{-v-}t_0)$ z (8”) a (11’).

---

491 Rescher [1966:444; 1968:209; 1971:197].

492 Sutula [1976:340].

Dostali sme sa k sporu medzi (12') a (10') – ale záver (13) je v súlade s predošlým i vtedy, keď sme použili preformulovanú verziu zákona vylúčenia tretieho.

Takže pridaním (XM4) nie je možné vyhnúť sa deterministickému záveru. Zostáva teda pokus s (XM2). Ale Sutula, aby ukázal, že určitá variácia argumentu „iba s niekoľkými opravami“ môže byť skonštruovaná tak, že (XM2) naďalej vedie k (13), ponúka aj dodatočnú rekonštrukciu založenú na redefinovanej verzii zákona vylúčenia tretieho.[493] Kroky (1) až (11) ostanú bez zmeny, podobné tým v argumente, ktoré sú založené na (XM2). Namiesto odvodenia kroku (12), ktoré spočíva na (11) a (XM2), procedúru môžeme nasmerovať teraz takto:

1,2,3	(11a)	$T_{n-1}\,p_0$	z (11) a (8')
1,2,3	(11b)	$T_{n+1}\,p_0$	z (11a) a (1)
1,2,3	(12)	$T_{n+1}\,p_0$	z (11b) a pravidla $\Box_t\alpha \rightarrow T_t\alpha$
1,2	(13)	$\Diamond_n p_0 \rightarrow (\exists t)[(n \leq t) \wedge T_t\, p_0]$ pre každé p_0	RAA, z (3), (10), (12).

Keďže krok (8') obsahuje dodatočnú podmienku $t < n$, a podmienka je splnená, keď je $t = n - 1$, krok (11a) nie je blokovaný a bezprostredne vyplýva z (11) a (8'). (11b) potom nasleduje vďaka aplikácii premisy (1) na (11a); a (12) potom nasleduje na základe pravidla, že *„čokoľvek je nutne pravdivé, je pravdivé“*. I keď máme spor (12) a (10), predchádzajúci záver (13) predsa zostáva.

Výsledkom idey, ktorú predkladá Sutula, je, – keď použijeme *akýkoľvek tvar zákona vylúčenia tretieho*, či už *s ohraničením* alebo *bez ohraničenia* – ak je záver založený na tomto princípe, nemôžeme sa vyhnúť fatalistickému záveru.

Preto Sutula teraz podáva dodatočnú verziu rekonštrukcie, aby ukázal, že Rescherova hypotéza – založená na p r e k l a d e **D2** (“nemožné nenasleduje možné”, s *časovým čítaním* „nenasleduje“ ako *„nenasleduje po“*) v (2) („ak je výrok *p* možný v ľubovoľnom čase *t*, potom je *p* možné v ktoromkoľvek neskoršom čase *t'*“) – „je najpravdepodobnejšie nepravdivá“.[494] Dôvod je v tom, že z (2) vyplýva, že „čokoľvek je možné teraz, bude možné aj v

[493] Sutula [1976:340].

[494] Sutula [1976:341].

ktoromkoľvek neskoršom čase“. Sutula si myslí, že existuje jednoduchší spôsob, ako sa vyhnúť fatalistickému záveru (13) bez zavrhnutia zákona vylúčenia tretieho. Avšak to od nás vyžaduje zamietnutie Rescherovho chápania Diodorovej druhej premisy, ako založenej na „časovo vymedzenom“ čítaní frázy týkajúcej sa *následnosti*.

Uvedieme príklad, ktorý Sutula považuje za ilustratívny pri predstavení následkov čítania Diodorovej druhej premisy **D2** ako Rescherovho (2), ako aj dôvody na vyhýbanie sa tomuto riešeniu:[495]

> Predpokladajme, že je dnes prvý deň v mesiaci a že je dnes možné, že budem jesť mäso druhý deň v mesiaci, ako aj to, že je dnes možné, že nebudem jesť mäso druhý deň v mesiaci (povedzme, že mäso je pre mňa dostupné a zajtrajší výsledok závisí od toho, či sa v noci rozhodnem stať vegetariánom). Z premisy (2) teraz vyplýva že tretí deň v mesiaci je ešte možné, že som druhý deň v mesiaci jedol mäso, ako aj to, že som druhý deň v mesiaci nejedol mäso. Na druhý deň v mesiaci to buď bude tak, že som jedol mäso, alebo tak, že som nejedol mäso (pripomeňme si, že sa tu pokúšame vyhnúť fatalistickému záveru, a nechceme zavrhnúť zákon vylúčenia tretieho). Teraz podľa Rescherovej prvej premisy („ak je výrok *p* pravdivý v ktoromkoľvek čase *t*, potom je *p* nutné v ktoromkoľvek neskoršom čase *t’*“) je *buď* na tretí deň nutné, že som na druhý deň jedol mäso *alebo* je na tretí deň nutné, že som na druhý deň nejedol mäso. V každom prípade, na tretí deň už nie je možné, že som na druhý deň jedol mäso a zároveň, že som na druhý deň nejedol mäso.

Sutula je názoru, že tento dôsledok je v rozpore s tým, čo sa predznamenáva v Rescherovej druhej premise, takže z tohto dôvodu jeho interpretácia (2) má byť zamietnutá. Považujúc výrok *p* “jem mäso na druhý deň v mesiaci” za *časovo vymedzený*, Sutula predkladá nasledujúcu formalizáciu argumentu:[496]

1	(1)	$(t)(t')\{[T_t p \wedge (t<t')] \rightarrow \Box_{t'} p\}$	A – Rescherova prvá premisa
a	(a)	$\Diamond_1 p$	A
b	(b)	$\Diamond_1 \neg p$	A
	(c)	$T_2 p \vee T_2 \neg p$	zákon vylúčenia tretieho
1	(d)	$\Box_3 p \vee \Box_3 \neg p$	z (1) a (c)
1	(e)	$\neg\Diamond_3 \neg p \vee \neg\Diamond_3 p$	z (d) sub. $\Box_t \alpha / \neg\Diamond_t \neg \alpha$

[495] Sutula [1976:342].

[496] Sutula [1976:342].

1,a,b	(f)	$(\Diamond_1 p \wedge \neg\Diamond_3 p) \vee (\Diamond_1\neg p \wedge \neg\Diamond_3\neg p)$	z (a), (b) a (e)
1,a,b	(g)	$(\exists t)(\exists t')\{[\Diamond_t q \wedge (t<t')] \wedge \neg\Diamond_t p\}$	pre niektoré *q*, z (f)
1,a,b	(h)	$\neg(t)(t')\{[\Diamond_t q \wedge (t<t')] \rightarrow \Diamond_{t'} q\}$	pre každé *q*, z (g)

Sutulova korekcia Rescherovej rekonštrukcie nástojí na tom, že argument bude nepodložený aj v prípade, ak obídeme zákon vylúčenia tretieho, a taktiež, že fatalistickému záveru, o ktorý tu ide, by sa dalo vyhnúť aj bez vypustenia niektorej z verzií tohto zákona, ako i *„bez obetovania hocičoho význačného*“.[497] Okrem toho Sutula poukazuje na to, že z Rescherovho argumentu vyplýva: „ktorýkoľvek výrok, ktorý je možný, je zároveň aj pravdivý, aj nutný, keďže z neho vyplýva, že ktorýkoľvek výrok, ktorý je možný, je taký, že jeho negácia je nemožná“.[498] Kruh v usudzovaní, ktorý je dôsledkom Rescherovho čítania druhej premisy,

> sa môže preseknúť len vtedy, keď bude premisa (2) založená na nejakých iných základoch, alebo ak bude premisa (2) intuitívne prijateľnejšia za predpokladu, že existuje výrok (t.j. *p* formulované vo vyššie uvedenom zmysle), ktorý je taký, že je možný aj on sám, aj jeho negácia.[499]

Sutulove úvahy nanovo otvárajú okrem iného otázku dôslednosti prameňov a *legálneho počtu premís*, ako i toho, čo by sme mohli pripustiť ako nejaké zamlčané predpoklady, ktoré mohli byť prítomné v prvotnom argumente. Jeho kritika Reschera necháva tieto problémy bokom a nedáva nám návody, ako prijateľne preformovať argument a kroky rekonštrukcie, ktoré by vyhovovali ako hľadisku logiky, tak aj hľadisku *historickému*. Podobné a rovnako citlivé otázky – ktoré sa vzťahujú na korešpondenciu medzi úmyslom, s ktorým je argument budovaný a jeho formálnou rekonštrukciou, ďalej na skutočnú povahu Diodorových postojov, ktoré by mohli obsahovať *časové ukazatele*, ako i povahu implikácie použitej v argumente, *atď.* – ostávajú v týchto rekonštrukciách naďalej otvorené. Tieto otázky sa takmer stále podsúvajú a zostávajú bez objasnenia aj v iných rekonštrukciách, ktoré sa objavujú približne v tom istom čase.

---

497 Sutula [1976:343].

498 *Ibid.*

499 *Ibid.*

Michael a redukcia počtu premís

Rescherova rekonštrukcia bola východiskom aj pri iných pokusoch riešiť AV. Postup F. Michaela [1976] sa líši od Rescherovho, a to v tom, že zatiaľ čo v Rescherovej rekonštrukcii majú predikáty modálnosti *časové indexy* a takéto indexy majú aj predikáty pravdivosti, v Michaelovej rekonštrukcii modalizované predikáty takéto indexy nemajú. Jeho rekonštrukcia sa odvíja bez premisy D2, so zámerom ukázať, že je to nadbytočné tvrdenie. Michael tiež hľadá historické dôvody pre jej vypustenie a pokúša sa argument analyzovať vo svetle prijateľnosti diodorovských téz, nahliadaných z aspektu bezprostredných nasledovníkov jeho koncepcií, a tí prichádzali z radov stoikov.

Treba pripomenúť, že predchádzajúce rekonštrukcie nás vracajú k otázkam týkajúcim sa *metodologických kritérií* na prijatie niektorej z historických rekonštrukcií ako elementárne uspokojujúcich v tomto zmysle. Ako sme videli, Prior – a, koniec koncov, aj jeho predchodca Becker – boli prví, čo sa rozhodli pre dodatočné premisy ako nevyhnutný krok v Diodorovej argumentácii. Obidvaja vychádzajú z toho, že dodatočný krok musí spočívať na *pravidlách*, ktoré mohli byť pripustené a prijaté zo strany Diodora alebo jeho súčasníkov. Becker ukazuje, že premisy, ktoré pridáva, aby vypichol Diodorovský predpoklad diskrétnosti času, mohli byť známe v antickom období a boli súčasťou filozofického prostredia, ktoré obklopovalo Diodora. Tak aj Rescher svojou rekonštrukciou pokračuje v tejto tradícii a snaží sa nájsť *metafyzické dôvody*, ktoré by doplnili argument, ale čiastočne vybočuje z rámca historickej dôslednosti. Michael prerieďuje Rescherov súbor premís, aby dostal želaný výsledok, ale pridržiava sa jeho *programu* rekonštrukcie. Väčšina dôvodov mala najmä technické pozadie, a nie to, že by sa nimi zohladnila historická dôslednosť.

Uvedené rekonštrukcie môžu byť nápomocné hlavne pri osvetlení problémov, ktoré *nie sú striktne logického charakteru* a pri usmernení výskumu na otázky filozofického pozadia AV. Kroky, ktoré nachádzame v týchto pokusoch, nám môžu pomôcť doplniť si našu predstavu o možnom dosahu AV, o vytýčení priestoru, v ktorom sa môžeme pohybovať pri jeho dôslednej rekonštrukcii a ktorý by bol v súlade s jeho hypotetickou autentickosťou.

Michaelovým zámerom bolo ponúknuť rekonštrukciu, ktorá by ukázala, že premisy tohto argumentu dávajú spolu nekonzistentný súbor. Zopakujme, premisy sú nasledovné:

P_1. To, čo je minulé a pravdivé, je nutné.

P_2. Nemožné nenasleduje *po* možnom (*z* možného).

P_3. To, čo ani nie je, ani nebude, je možné.

V Michaelovej rekonštrukcii je tretia premisa čiastočne modifikovaná, lebo tvrdí, že P_3 samo o sebe netvrdí nič o minulosti. Táto modifikácia je vysvetlená nasledovne – to, čo nie je pravdivé teraz, nebolo pravdivé ani v minulosti. Tak – vychádzajúc z P_1 – máme, že P_3 tvrdí existenciu výroku, ktorý je možný, hoci teraz nie je pravdivý, ani nebude pravdivý. Na základe toho môžeme tvrdiť:

P_3^*. Existuje výrok, ktorý je možný, avšak nie je v žiadnom čase pravdivý.

Povedali sme, že Michaelova rekonštrukcia argumentu (*Rekonštrukcia D*) je blízka Rescherovej, s tým rozdielom, že nezavádza časové indexy pre modalizované predikáty. Podľa Michaela takto získaný výsledok umožňuje rozvinúť argument *elegantnejším* (resp. „ďaleko krajším“) spôsobom než v Rescherovej verzii.[500]

Argument je založený na nasledujúcej notácii. Symbolicky *n* bude hodnota *t* platná pre aktuálny čas; *d* bude premenná, vyjadrujúca čas väčší než nula; *n - d*, pre každú hodnotu *d*, bude predstavovať bod v čase predchádzajúci *n* alebo bod v čase v minulosti.

Rekonštrukcia by vyzerala takto. Podľa P_3^* existuje výrok, ktorý je možný, ale nie je v žiadnom čase pravdivý a nech tento výrok je p_0. Keďže p_0 nie je v žiadnom čase pravdivé, jeho negácia bude pravdivá v každom čase, takže to, čo je pravdivé v každom čase, je pravdivé aj v minulosti. Keď tu aplikujeme P_1, máme, že p_0 je nutné. Ak je p_0 nutné, tak jeho negácia je nemožná. Pretože p_0 je na základe P_3^* možné, máme kontradikciu P_1 a P_3^*. Formálne sú kroky nasledujúce:

D_1. $T_{n-d}(p) \rightarrow \Box(p)$, pre všetky hodnoty *p* a *d*;

D_3^*. $\Diamond(p_0) \wedge \neg(\exists t)T_t(p_0)$, pre určité p_0.

[500] Michael [1976:232].

D_1 tu predstavuje P_1 s významom "*výrok pravdivý v minulosti je nutný*", kým D_3* formálne predstavuje premisu P_3*, ktorá tu má význam: "*existuje výrok, ktorý je možný, ale ktorý v žiadnom čase nie je pravdivý*". Takto formulované D_3*, – keď máme na zreteli, že p_0 je výrok založený na bivalencii – v skutočnosti tvrdí existenciu výroku, ktorý sa ukazuje ako nepravdivý. Tak D_3* hovorí o tom, že existujú výroky, ktoré sú možné a nepravdivé – keďže nie každý nepravdivý výrok je aj nemožný.

Kontext bivalentných výrokov vyzerá v predloženej notácii nasledovne:

T_1	$T_t(\neg p) \leftrightarrow \neg T_t(p)$	pre všetky hodnoty t;
T_2	$\Box(p) \leftrightarrow \neg\Diamond(\neg p)$.	

Rekonštrukcia D sa ďalej razvíja nasledovným spôsobom:

D_1		$T_{n-d}(p) \rightarrow \Box(p)$,	pre všetky hodnoty p a d;
D_3*		$\Diamond(p_0) \wedge \neg(\exists t)T_t(p_0)$,	pre určité p_0
D_3*	1.	$\Diamond(p_0)$	eliminácia $\wedge$
D_3*	2.	$\neg(\exists t)T_t(p_0)$	eliminácia $\wedge$
D_3*	3.	$(\forall t)\neg T_t(p_0)$	z 2, sub. $\exists / \forall$
D_3*	4.	$\neg T_{n-d}(p_0)$	z 3, eliminácia $\forall$
D_3*	5.	$T_{n-d}(\neg p_0)$	z 4, T_1
D_1, D_3*	6.	$\Box(\neg p_0)$	z 5, D_1
D_1, D_3*	7.	$\neg\Diamond(p_0)$	z 6, T_2

Michael kritizuje Rescherov prístup (ktorý sa odvolával na zákon vylúčenia tretieho *bez ohraničenia* s tým, že je predstavený ako samozrejmé pravidlo) ako neprijateľný pre nepodloženosť. Na druhej strane Michael tvrdí, že argument je možné reinterpretovať, a že môže mať prijateľný tvar bez pomoci tohto pravidla, lebo ono v podstate nie je pre rekonštrukciu nevyhnutné. Pokúša sa ponúknuť ako alternatívu modifikáciu Rescherovho prístupu bez odvolávania sa na toto pravidlo.

Ukazuje, ako je možné dostať Rescherovo R_1a (získané pomocou verzie zákona vylúčenia tretieho *bez ohraničenia*) alternatívnou cestou, cez použitie T_1, a preto R_1a platí explicitne iba pre bivalentné výroky. Michael verí tomu, že nie je dôvod

predpokladať, že R_1a platí pre *všetky výroky* [V.M.], a z toho vyvodzovať, že všetky výroky sú bivalentné,[501]

ako to bolo v Rescherovom prístupe. Keď spravil explicitným, že p_0 je *bivalentné*, modifikoval Rescherovu rekonštrukciu – ktorú nazýva *Rekonštrukcia R* – postuloval R_1a *iba pre bivalentné výroky*, čo viac nerobí nevyhnutným predpokladať platnosť zákona *bez ohraničenia*.

Jedným z dôvodov pre tento ťah je aj predpoklad, že niet historických dôvodov pre zavedenie tohto pravidla – niet stopy v historickej evidencii, ktorá by k nemu smerovala. Odvolávanie sa naň by v každom prípade malo byť podopreté nejakou explicitnou evidenciou v dostupných prameňoch, ale tá chýba.

V Michaelovom pátraní po zodpovedajúcej rekonštrukcii AV, ako aj v kritike Reschera, sa vynára niekoľko problémov. Ako prvé bije do očí *počet premís* nevyhnutných na vybudovanie argumentu.

Dodatočný – nie menej významný problém – sa týka *spôsobu interpretácie premís*, predovšetkým prvej premisy, ktorá je prebratá od Reschera a sformulovaná ako premisa D_1.

Po prvé, Michael verí, že ak Diodorovu *druhú* premisu pojmeme v *časovom zmysle*, potom ju môžeme vyvodiť ako logický dôsledok *prvej* premisy, takže ju ďalej nepotrebujeme ako samostatnú premisu v ďalšej rekonštrukcii.[502] Domnieva sa, že na preukázanie nekonzistencie premís AV budú postačovať iba formálne spracované výroky P_1 a P_3. Preto sú iba P_1 i P_3 *podstatné* premisy, kým P_2 je „iba logické pravidlo“, takže „len preto, že je to logické pravidlo, je úplne zbytočné považovať ho za premisu“.[503] Hoci by sme P_2 mohli chápať v zmysle *logickej,* a nie *časovej* následnosti, Michael obhajuje stanovisko, že pre to neexistuje historický základ. Podľa neho by bolo oveľa primeranejšie pripísať použitie tohto pravidla na odvodenie *„reductio ad impossibile“* skôr Chrysippovi než samotnému Diodorovi (Chrysippos poprel uplatnenie

---

501 *Ibid.*, p. 233.

502 *Ibid.*, p. 235.

503 *Ibid.*, p. 234.

časovej interpretácie tohto tvrdenia v príkladoch, ktoré uvádza – keďže, podľa neho, nemožné *môže*, v určitých prípadoch, vyplývať z možného).[504]

Pri demonštrácii toho, že P_2 je logickým dôsledkom R_1, postupuje podľa Rescherovej *Rekonštrukcie R*, kde z R_1 dostávame

R_1a $(t)(t')\{[\Diamond_{t'}\, p \wedge (t < t')] \rightarrow T_t\, p\}$,

čo v skutočnosti predstavuje krok (8), ktorý spočíva v aplikácii zákona vylúčenia tretieho na prvú premisu. Michael teraz uvádza tézu modálnej logiky, $(p) \rightarrow \Diamond(p)$ (pre každé p) – vybavenú Rescherovou notáciou pre časové indexy:

T_3 $\Box_t(p) \rightarrow \Diamond_t(p)$ pre každé p.

Michael sa teraz snaží ukázať, že

R_2 $(t)(t')\{[\Diamond_t\, p \wedge (t < t')] \rightarrow \Diamond_{t'}\, p\}$

je vlastne prekladom P_2 do časového tvaru a že toto tvrdenie vychádza z P_1. Tento krok predstavuje ako prípad odvodenia $\Diamond_{t'}\, p$ z $\Diamond_t\, p$. $t+d$ nahrádza t' a keď je dané $\Diamond_t\, p$, dostáva $\Diamond_{t+d}\, p$ na základe nasledujúcej procedúry:

1. $\Diamond_t\, p$
2. $T_{n-d}\, p$ z 1, pomocou R_1a
3. $\Box_{n+d}\, p$ z 2, pomocou R_1
4. $\Diamond_{n+d}\, p$ z 3, pomocou T_3.

Keďže P_2 je *časová interpretácia* odvoditeľná z P_1 (Chrisippovým) zavrhnutím takejto interpretácie P_2 sa zároveň popiera P_1 a tým sa, – podľa Michaela – ukazuje aj nedokonalosť Rescherovej *Rekonštrukcie R.*

Na konci Michaelovej rekonštrukcie sa musíme opäť vrátiť k stále otvoreným otázkam a pripomenúť Epiktetov zdroj, v ktorom sa dôsledne tvrdí, že nekonzistentnosť argumentov nakoniec poukáže na chybnosť tretej premisy, ale – samozrejme – na základe predošlých premís. Predpokladá sa platnosť prinajmenšom prvých dvoch premís. O dodatočných, zamlčaných alebo skrytých premisách by sa ešte dalo diskutovať. Ale podstatnou námietkou voči Michaelovmu výsledku je aj tak to, že je získaný vďaka

[504] Alexander, *in an. pr.,* 177-178 [Wallies]; Philoponus, *in an. pr.,* 166,3 *sq*. [Wallies] ; *Cf.* Mates [1961:30].

problematickým dôvodom na vynechanie základnej idey Diodorovho zámeru – odvodiť platný argument z dvoch platných premís, negáciou tretej. I keby sme súhlasili s Michaelovým usudzovaním ako logicky uspokojivým, táto medzera nás vracia na začiatok problému – ide o problém korešpondencie určitej rekonštrukcie s úmyslom, s ktorým bola robená. Preto sa Michaelova rekonštrukcia nejaví uspokojivou a jej výsledky môžeme považovať za problematické.

Denyerova rekonštrukcia

Denyer [1981] berie za východisko svojej rekonštrukcie Alexandrov návod[505] a za zámer rekonštrukcie považuje *potvrdenie* ekvivalencie $\Diamond p \leftrightarrow (p \vee \mathrm{F}p)$. Podľa neho je prvá časť ekvivalencie, $\Diamond p \rightarrow (p \vee \mathrm{F}p)$, problematickejšia než druhá, $\Diamond p \rightarrow (p \vee \mathrm{F}p)$. Tlmočiac toto, na základe zdroja odkazujúceho na Epikteta, ako: *„nie je možné nič, čo ani nie je pravdivé, ani nebude pravdivé"*,[506] ako bezprostredný záver AV dostávame formálne prepísanú druhú časť ekvivalencie v podobe $\neg[\Diamond p \wedge \neg(p \vee \mathrm{F}p)]$. Keďže táto forma záveru sa získava popretím tretej premisy, bolo by potrebné, aby tretia premisa bola formulovaná spôsobom blízkym Priorovej rekonštrukcii, teda ako $\neg\neg[\Diamond p \wedge \neg(p \vee \mathrm{F}p)]$ (alebo jednoducho $\Diamond p \wedge \neg(p \vee \mathrm{F}p)$, čiže povedané Epiktetovými slovami: *„Je možné niečo, čo ani nie je, ani nebude pravdivé.*").[507]

[505] Döring, *Fr.* 135: Alex. Aphr., *in an. pr.* i 183,34-184,6 [Wallies] = Diodorus Fr. 27 Giannantoni (*časť*); LS 38B: „... tak, ako Diodoros hovorí o *možnom* ako o tom, čo *buď je alebo bude.* Podľa neho možné je len to, čo je alebo v každom prípade bude (τὸ γὰρ ἢ ὂν ἢ ἐσόμενον πάντως δυνατὸν μόνον ἐκεῖνος ἐτίθετο). Podľa neho – aby som bol v Korinte, *je* pre mňa *možné* vtedy, keď v Korinte som alebo v Korinte v každom prípade budem; a že by som tam nebol, to nie je ani možné. Pre dieťa, aby bolo gramotné, by bolo možné, ak ono v každom prípade takým bude. S týmto zámerom formoval Diodoros svoj AV".

[506] Döring, *Fr.* 131 (Epict., *Diss.,* (ed.) Schenkl [1916] ii 19, 1-5; Diodorus Fr. 24, Giannantoni, (part); < **FDS** 993; **LS** 38A; (*cf.* **SVF** i 489; **SVF** iii Ant. 30; **SVF** ii 283): „δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται".

[507] *Ibid.*: „ὅτι ἔστι τέ τι δυνατόν, ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται".

Denyerovým zámerom je ukázať spôsob, ktorým Diodoros dokázal druhú polovicu jeho ekvivalenčnej definície možnosti. Skôr, než sa pustí do tejto úlohy, predstavuje svoju *„najjednoduchšiu verziu rekonštrukcie“*,[508] ktorú je vôbec možné ponúknuť. Ukážeme si jeho formálne spracovanie argumentu, aj komentáre jednotlivých krokov.

Prvá časť „Diodorovej ekvivalencie“ má v jeho rekonštrukcii nasledujúcu formálnu štruktúru:

Prvej premise, ktorá tvrdí, že “*každá minulá pravda je nutná*”, rozumie vo zvyčajnom modernom zmysle, aký sme mohli vidieť aj v Priorovej rekonštrukcii. Domnieva sa, že táto premisa „nevedie k žiadnemu bizarnému záveru“,[509] takže keď ju pojmeme ako $\mathrm{P}p \rightarrow \Box\mathrm{P}p$, ona vedie k známej téze časovej logiky, $\mathrm{P}p \rightarrow \mathrm{GP}p$. Preto ju formuluje ako

1 (1) $\mathrm{P}p \rightarrow \neg\Diamond\neg\mathrm{P}p$ A

kým *druhú* premisu, ktorá tvrdí, že *„nemožné nevyplýva z možného,“* ako

2 (2) $[\mathrm{H}\Box(p \rightarrow q) \wedge \Box(p \rightarrow q)] \rightarrow (\Diamond p \rightarrow \Diamond q)$ A

Odtiaľ Denyer odvodzuje krok (3),

2 (3) $[\mathrm{H}\Box(p \rightarrow \neg q) \wedge \Box(p \rightarrow \neg q)] \rightarrow (\Diamond p \rightarrow \Diamond\neg q)$ 2, $\neg q/q$.

Tento dostáva dôslednou zámenou $\neg q$ namiesto q, aby ho dosiahol v tvare, ktorý tvrdí, že “*ak negácia výroku vyplýva z možného, potom negácia toho výroku dáva taktiež možný výrok*”.

Z (3) pomocou kontrapozície a použitia pravidla dvojitej negácie odvodzuje nasledujúce tvrdenie

2 (4) $[\mathrm{H}\Box(q \rightarrow \neg p) \wedge \Box(q \rightarrow \neg p)] \rightarrow$ 3, $p \rightarrow q/\neg q \rightarrow \neg p$, DN
$\rightarrow (\neg\Diamond\neg q \rightarrow \neg\Diamond p)$

ktoré hovorí, že “*ak negácia vyplýva z nutnosti, potom je výrok nemožný*”. Teraz sa pokúša nájsť adekvátny výrok, z ktorého vyplýva $\neg p$ a ktorý je, ak je pravdivý, potom aj nutný. Týmto výrokom je

---

[508] Denyer [1981:42].

[509] *Ibid.* p. 37.

5 (5) $P\,G\neg p$ A

Pomocou pravidla časovej logiky (alebo – ako on tvrdí – „akejkoľvek logiky citlivej na gramatické časy“[510]) teraz dostáva:

5 (6) $\neg p$ 5, $p \rightarrow HFp$.

Kroky (5) a (6) spočívajú na predpoklade, že „ak je raz isté, že p bude vždy dodatočne nepravdivé, potom je p nepravdivé teraz“.[511]

Krok (7) je získaný z antecedentu (2), ako jednej verzie dôkazu „prispôsobeného tak, aby bol v súlade s Diodorovým chápaním implikácie“,[512] ako aj pomocou zodpovedajúcej zámeny, ktorá obsahuje (5) a (6). Význam tohto kroku sa zakladá na tom, že (6) vyplýva z (5):

2,5 (7) $H\Box(PG\neg p \rightarrow \neg p) \wedge \Diamond(PG\neg p \rightarrow \neg p)$ Sub. [5+6], *„Diod.* →“

a jeho účelom je získať konzekvent zo (4) cez *modus ponens*. Zodpovedajúcou zámenou teraz získame nasledujúci krok:

2,5 (8) $\neg\Diamond\neg PG\neg p \rightarrow \neg\Diamond p$ 4,7, MPP, S. q / $P\,G\neg p$.

Na tomto mieste sa teraz zavádza predpoklad

9 (9) $\neg(p \vee Fp)$ A,

aby sme dostali krok

9 (10) $PG\neg p$ 9, $p \wedge Gp \rightarrow PGp$.

Prechod z (9) na (10) nie je možný bez dodatočného predpokladu, založeného na teoréme, ktorá predstavuje hypotézu vychádzajúcu z

---

[510] *Ibid.* p. 42.

[511] Prechod z kroku (5) na (6) sme dostali nasledujúcim spôsobom:

(5)	$\vdash P\,G\neg p$	A
	$\vdash p \rightarrow HFp$	A, *td*
	$\vdash p \rightarrow H\neg\neg Fp$	DN
	$\vdash p \rightarrow \neg P\neg Fp$	S.H/¬P¬
	$\vdash p \rightarrow \neg PG\neg p$	S.¬F/G¬
	$\vdash PG\neg p \rightarrow \neg p$	$p \rightarrow q / \neg q \rightarrow \neg p$
(6)	$\vdash \neg p$	D .

[512] *Ibid.,* p. 43.

koncepcie času ako *diskrétneho* a *bez vetvenia*.[513] Z (1) a (10), cez MPP a zodpovedajúce zámeny v (1) môžeme teraz odvodiť:

1,9	(11)	$\neg\Diamond\neg PG\neg p$	1,10, S.Pp/PG$\neg p$, MPP,

čo je antecedent v (8), a odtiaľ dostávame:

1,2,9	(12)	$\neg\Diamond p$	8,11, MPP,

[513] Prechod sme dostali nasledujúcim spôsob:

(9)	$\vdash \neg(p \vee Fp)$	A
	$\vdash p \wedge Gp \rightarrow PGp$	A, td
	$\vdash \neg p \wedge G\neg p \rightarrow PG\neg p$	$p/\neg p$
	$\vdash \neg p \wedge \neg Fp \rightarrow PG\neg p$	G$\neg$/$\neg$F
	$\vdash \neg(p \vee Fp) \rightarrow PG\neg p$	$\wedge/\vee$
(10)	$\vdash PG\neg p$	MPP

Posledný krok nie je možný bez dodatočného predpokladu *diskrétneho* času. Pretože, ak ako posledný krok je PG $\neg p$, potom tvrdíme, že G $\neg p$ *bolo* pravdivé v nejakom momente v minulosti. Ak predpokladáme tézu spojitého, kontinuálneho času, medzi tým a súčasným momentom by existoval tretí, ďalší moment. Ale, keďže G $\neg p$ *bolo* pravdivé v nejakom momente práve pred tým tretím momentom, potom by $\neg p$ bolo pravdivé v tomto prechodnom. Ak máme ako dané len to, že $\neg(p \vee Fp)$, potom nie je možne tvrdiť, že $\neg p$ *bolo pravdivé* v minulosti. To znamená, že – na základe predpokladu spojitého času – $\neg(p \vee Fp)$ nevedie k poslednému kroku horného vykladu, resp. *k* PG $\neg p$. Táto cesta usudzovania vedie k záveru, že nie je tretí moment medzi posledným momentom minulosti a súčasnosťou, v ktorom by sme boli v stave tvrdiť, že je $\neg p$ pravdivé.

Prechod z kroku (9) na krok (10) tiež predpokladá nielen *diskrétnosť* času, ale aj *linearitu*. Tieto dva predpoklady treba zvažovať spolu, keď chceme dosiahnuť jeho správnosť. Ak predpokladáme len prvé a zanedbáme druhé, resp. zvažujeme diskrétnosť bez linearity, nemôžeme zabezpečiť správnosť kroku (10). Predpokladajme, že je čas diskrétny, ale že má rozvetvenú štruktúru smerom k budúcnosti. Vtedy by sme na jednej vetve mohli mať ako pravdivé $\neg(p \vee Fp)$, a nemať ako pravdivé PG $\neg p$ v poslednej časti tejto vetvy. V tejto vetve by $\neg p$ mohlo byť *pravdivé* – ako aj vo všetkých iných vetvách, ktorá odtiaľto pochádzajú – ale zároveň by sme mali *nepravdivé* $\neg p$ v tej časti, ktorá jej bezprostredne predchádza.

ktoré spočíva na predpokladoch (1), (2) a (9), a ktoré by teraz mohli byť využité použitím teorémy dedukcie (CP), čo dáva:

1,2 (13) $\neg(p \vee \mathrm{F}p) \rightarrow \neg\lozenge p$ 12, CP,

ktoré sú založené len na predpokladoch (1) a (2). Výsledok je ekvivalentný s $\lozenge p \rightarrow (p \vee \mathrm{F}p)$, čo je v skutočnosti spomínaná polovica definície možnosti, ktorú sa Denyer pokúša ustanoviť. Výsledok je taktiež ekvivalentný negácii tretej premisy, teda $\neg[\lozenge p \wedge \neg(p \vee \mathrm{F}p)]$ – "NIE: *čo nie je, ani nebude – je možné*."

Denyerova „inovácia" uvedená v rekonštrukcii, má osobitnú váhu pri jeho čítaní *druhej* premisy AV. Druhá premisa je tu konštruovaná tak, že preberá zmysel termínu „následnosť" v protiklade k „časovému" Rescherovmu prístupu. Denyer svoje stanovisko zakladá na výklade prameňa (Döring *Frgs.* 141 a 142), kde je implikácia pravdivá *vtedy a len vtedy*, keď ani *nebolo* možné, ani *nie je* možné, aby začínal pravdou, a končil sa nepravdou.

Tvrdenie, že q vyplýva (v takto chápanom „*diodorovskom zmysle*") z p, sa – podľa Denyera – môže zachytiť v nasledujúcej forme:

$\neg\mathrm{P}\lozenge(p \wedge q) \wedge \neg\lozenge(p \wedge \neg q)$,

čo sa dá transformovať a zachytiť v prehľadnejšom tvare ako:

$\mathrm{H}\Box(p \rightarrow q) \wedge \Box(p \rightarrow q)$.

Druhá premisa sa môže zachytiť ako:

$[\mathrm{H}\Box(p \rightarrow q) \wedge \Box(p \rightarrow q)] \rightarrow (\lozenge p \rightarrow \lozenge q)$,

čo tu predstavuje jej širší zmysel, ktorého základ môžeme nájsť v známej téze modálnej logiky:

$\Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\lozenge p \rightarrow \lozenge q)$.[514]

Denyer sa rozhoduje pre tento priebeh v interpretácii druhej premisy a základ preň stavia na Sextovom prameni,[515] kde používa rovnaký výraz pre vyplývanie a pravdivú implikáciu – vlastne nerobí striktný rozdiel medzi

[514] Túto tézu sme dostali z definície striktnej implikácie, *Def.* $\prec$3: $a \prec 3 b \equiv \Box(a \rightarrow b)$, a z tvrdenia modálnej logiky, že $(p \prec 3 q) \rightarrow (\lozenge p \rightarrow \lozenge q)$.

[515] Döring *Frg*. 142 = S.E. *am* vii, 112-117.

otázkami *„kedy sú* implikácie *pravdivé?“* a *„kedy konzekvent* implikácie *vyplýva z antecedentu?“.* Idea je založená na predpoklade, že formulácia Diodorovho čítania vyplývania – prečítané ako $\neg P\Diamond(p \wedge q) \wedge \neg\Diamond(p \wedge \neg q)$ – by bola prijateľnejšia než tá, čo bezprostredne vedie k fatalistickému názoru, že *q v y p l ý v a z p vtedy a len vtedy keď* $\Box(p \rightarrow q)$.

Denyerovo tvrdenie je v protiklade k Rescherovmu prístupu, ktorého zmysel má za následok tzv. *permanentnú možnosť* – ak je raz výrok možný, zostane možný navždy. To znamená, že ak bol výrok *„Cézar je diktátor“* niekedy pravdivý, bol niekedy aj možný. Ale ak bol niekedy možný, znamená to, že je možný aj *teraz*. Tvrdenie, že *„výrok, ktorý bol raz možný, je alebo bude možný neskôr“* nekorešponduje s Diodorovým chápaním možnosti, ktoré nachádzame v niektorých fragmentoch,[516] kde možné vymedzuje ako *„to, čo buď je alebo bude pravdivé“*. V Rescherovej formulácii by toto tvrdenie viedlo k problematickým dôsledkom, a to *“čokoľvek raz bolo pravdivé, buď je alebo bude opäť pravdivé“*, $Pp \rightarrow (p \vee Fp)$. Z toho, že niečo je *raz pravdivé,* by vyplývalo že *raz bolo možné*; ak niečo bolo pravdivé, bolo niekedy možné; ak raz bolo možné, je možné aj teraz alebo bude možné neskôr, takže *„ak raz Cézar bol diktátorom, buď je diktátorom teraz alebo ešte bude diktátorom“*.

Z týchto dôvodov chce Denyer dať do súvisu Diodorovu definíciu nutnosti s jeho chápaním implikácie a posilniť hrubé tvrdenie *„q* vyplýva z *p len vtedy keď* $\Box(p \rightarrow q)$“ rozšírením podmienky (2), čo zahŕňa aj $H\Box(p \rightarrow q)$, *„ktoré sa zdá nadbytočné tým, ktorí ešte nie sú pripravení prijať jeho definíciu nutnosti“*, pretože upravený tvar tohto výroku by mal *„veľmi neuspokojujúci následok, že platnosť výroku sa v priebehu času mení.“*[517]

Zvyšná polovica vyššie uvedenej ekvivalencie bude prevedená nasledovným spôsobom:

1	(1)	$p \vee Fp$	A
2	(2)	p	A
2	(3)	$\Diamond p$	2, A $td: p \rightarrow \Diamond p$, MPP
4	(4)	Fp	A
4	(5)	$\Diamond p$	4

[516] Döring, *Frgs.* 132; 134; 135; 138; 139.

[517] Denyer [1981:40 – 41].

1	(6) $\Diamond p$	1(2,3),(4,5) $\vee$E
1	(7) $(p \vee \mathrm{F}p) \rightarrow \Diamond p$	1,6 CP

Týmto spôsobom Denyer potvrdzuje druhú časť ekvivalencie $\Diamond p \leftrightarrow p \vee \mathrm{F}p$. Tak má možnosť porovnať výsledky so svedectvami, ktoré sa týkajú vzťahu tejto definície s inými modálnymi pojmami a dajú sa nájsť u Boethia.[518] Rozšírený zoznam týchto vzťahov je nasledujúci:

$$\neg\Diamond p \quad \leftrightarrow \quad \neg p \wedge \neg \mathrm{F}p,$$
$$\Box p \quad \leftrightarrow \quad p \wedge \mathrm{G}p,$$
$$\neg\Box p \quad \leftrightarrow \quad \neg p \vee \mathrm{F}\neg p.$$

Týmito definíciami chce Denyer zdôrazniť dve veci. *Po prvé,* predchádzajúca rekonštrukcia je v súlade s Boethiovým návodom, ktorý vytyčuje rozdiel medzi Diodorovým a Filónovým prístupom k problému platných implikácií. *Po druhé,* rekonštrukcia naznačuje niečo viac o Diodorovom postoji k determinizmu a k problému budúcej náhodnosti. Denyer jasne rozlišuje modálne pojmy a ukazuje, že v Diodorovom systéme p, $\Box p$ a $\Diamond p$ *nie sú ekvivalentné* a že u Diodora nejde o kolaps modalít.

Predložené formulácie poukazujú na existenciu *rozdielu* medzi údajnou „všeobecnou" megarskou koncepciou, o ktorej informuje Aristoteles[519] – a tou, ktorú napadá ako koncepciu, kde „*to, čo je možné, je skutočné*" – a tou

---

[518] Döring, *Fr.* 138 [= Boëthius, *Comm. in Aristotelis de interpr.*, sec. ed. 234, 10-235, 9 Meiser (1880); Diodorus Fr. 28 Giannantoni (*časť*); FDS 988: "Diodor definuje *možné* ako *to, čo je alebo bude*, ako *nemožné* to, čo *tým, že je nepravdivé ani nebude pravdivé,* ako *nutné* to, čo *tým, že je pravdivé, nebude nepravdivé,* a ako *nenutné* to, čo *teraz je* (*nepravdivé*) *alebo bude nepravdivé*."

[519] Arist. *metaph.* Θ, 1046b29-30 = Döring *Fr.* 130A: „Někteří však, například megarikové, tvrdí, že možnost jest jenom tam, kde je skutečná činnost, tam však, kde není, že není ani možnost. Tak prý ten, kdo nestaví, nemá schopnost stavětí, nýbrž má ji jenom stavitel, když staví, a stejně prý je tak i v ostatním." [Εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι…] Rovnaké riadky nachadzame v Alexandrovom komentári tohto miesta [Alex. Aphr. *in metaph.* 570, 25-30 Hayd. = Döring Fr. 130B], kde sú megarčania tí, ktorí vyrovnávajú možné zo súčasným: „οἱ Μεγαρικοὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταὐτὸν ποιοῦσιν…"

koncepciou, o ktorej Denyer predpokladá, že ju mohol zastávať Diodoros. Takto predchádzajúce formulácie eliminujú zaužívané pripisovanie fatalistického zámeru Diodorovmu AV, podľa ktorého sa možné stotožňuje s nutným.

Podľa Denyera Diodoros obhajuje stanovisko, podľa ktorého „minulosť je nutná", kým „budúcnosť je náhodná". Podopiera to faktom, že Diodorov údajný systém obsahoval tézu konzervácie minulosti, $\mathrm{P}p \rightarrow \Box \mathrm{P}p$, ale chýbala mu zodpovedajúca symetria s obrátenou tézou smerujúcou do budúcnosti $\mathrm{F}p \rightarrow \Box \mathrm{F}p$, z ktorej by – s ohľadom na definíciu nutnosti ktorá sa mu pripisuje – bezprostredne vyplývala aj téza $\mathrm{F}p \rightarrow \Box \mathrm{GF}p$.

Na toto stanovisko je možné nazerať rozličným spôsobom z perspektívy historických prameňov. Hoci si uvedomuje, že predchádzajúce tvrdenie je v rozpore s Cicerónovými informáciami o Diodorovi – ktoré nachádzame v *de fato*,[520] kde je Diodorovo stanovisko konfrontované s Chrisippovým – Denyer vychádza z presvedčenia, že aj Cicero, aj Hieronymos predstavujú osamelé miesta, ktoré nám poskytujú málo presvedčivé svedectvá o Diodorových definíciach modálnosti.

Podľa neho je užitočnejšie zaoberať sa prameňmi, ktoré sú v súlade s takými Diodorovými definíciami, ktoré ho *nezaraďujú na fatalistickú stranu* a ktoré sú ďaleko od tézy *princípu plodnosti* $\mathrm{F}p \rightarrow \Box \mathrm{F}p$. Spôsob Denyerovej organizácie výberu historických prameňov je založený predovšetkým na analógii, ako i na jeho logickej intuícii. Zdá sa, že niet ďalších vážnych dôvodov, na základe ktorých by sme mohli posúdiť opodstatnenosť tohto

[520] Döring, *Fr.* 132A; Cicero, *de fato,* 7, 13; LS38E; FDS 437: „... pretože on [Diodoros] hovorí, že len to, čo je alebo čo bude, je možné (quod aut sit verum aut futurum sit verum), a to, čo *bude* – hovorí – *nutne musí byť,* a to čo *nebude, je nutne nemožné.* Ty (Chryssipos) hovoríš, že to, čo nebude, je možné..." Porovnaj, *ibid.* 9, 17 aj s Döring *Frs.* 133 (Cic. *fam.* 9, 4 < FDS 990) a 132B (Hieron. *adv. Pelag.* i 702, PL 23 p. 502 C-D; FDS 991). Döringov *Fr.* 132B je takmer doslovný prepis *Fr.* 133, v ktorom Hieronymos bez úprav odpisuje Cicerónove slová (alebo používa rovnaký zdroj ako Cicero).

výberu. Dáva prednosť iným antickým prameňom – Plútarchovi,[521] Alexandrovi[522] a Boethiovi[523] – kde je Diodorov prístup predstavovaný v protiklade tak voči stoickému, ako aj voči Filónovmu a Aristotelovmu. Podobnosť postojov trojice uvedených autorov, ktorých považuje za dôležitých pri jeho prístupe, ťažko môže komplexne zachytiť Diodorove stanoviská a naplniť Denyerov zámer. Napríklad je známe, že Boethius – na rozdiel od Ciceróna – píše na základe spomienok, a nie na základe dostupných prameňov pred sebou.[524] Cicerónov dôsledný prístup k tradícii je známy, ako aj jeho bezprostredné opieranie sa o zdrojové texty, takže často lepšie osvetľuje osoby a názory, ktorými sa zaoberá.[525]

---

[521] Döring, Fr. 134: Plut., *de Stoic. repugn.,* 1055D-E; < FDS 1008; SVF ii, 202: „Či nie je jasné, že je jeho (Chrysippove) učenie o možnom v rozpore s jeho učením o osude? Ak možné nie je to, čo je alebo bude pravdivé, ako je to podľa Diodora, ale je možné všetko, čo sa môže udiať aj vtedy, keď sa to neudeje, potom mnohé z tých vecí budú možné a ktoré sa – podľa nezvrátiteľného, neprekonateľného a vždy víťaziaceho osudu – neudejú. Takže, buď sila osudu bude klesať, alebo je osud to, čo by Chrysippos chcel, že je tým, čomu je povolené udiať sa, a čo sa často stane nemožným. Pretože všetko, čo je pravdivé nutne, bude, ale všetko, čo je nepravdivé, bude nemožné, pretože mu najsilnejšia príčina bráni, aby bolo pravdivé."

[522] Döring, *Fr.* 135 = Alex. Aphr. *in an. pr. i* 183,34-184,10 [Wallies] = Diodorus Fr. 27 Giannantoni (deo); LS 38B.

[523] Döring, *Fr.* 138: Boëthius, *comm. in Ar. de int. sec. ed.* 234, 10-235,9 Meiser [1880]; Diodorus Fr. 28 Giannantoni (časť); FDS 988; Döring, *Fr.* 139: Boëthius, *comm. in Ar. de int. sec. ed.* 412, 8-21, 9 Meiser [1880].

[524] O okolnostiach, v ktorých Boethius píše, *cf.* Sharples [1991], p. 41. Tiež, *ibid. fne.* 2 i 3, v ktorých nachádzame referencie na iné názory o probléme týkajúceho sa Boethia ako priameho a autentického prameňa.

[525] Niektorí autori vidia Boethiov prameň (Döring, *Fr.* 138) ako problematický tým, že nie sú dôsledne uvedené Diodorove definície modalít. Napríklad, McKirahan v súlade s modernou tradíciou *normálnej interpretácie* (akú nachádzame u Knealovcov [1962/1984] a Matesa [1961]), tvrdí, že táto interpretácia ponúka definíciu kompatibilnú s modálnym štvorcom, kým Boethiova interpretácia nie je v tomto zmysle dôsledná. Ako vysvetlenie, McKirahan [1979:225; 248, *fn.* 8] predpokladá, že Boethius „mohol nesprávne rozumieť použitiu členov a brať ich v

Denyerove dôvody sú formálneho charakteru – to, čo Cicero pripisuje Diodorovi, považuje za nezodpovedajúce a vyplývajúce z nepochopenia problému. Cicero sa domnieva, že Diodorovo stanovisko tvrdí ekvivalenciu $\mathrm{F}p \to \Box\mathrm{F}p$ s $\neg\mathrm{F}p \to \Box\neg\mathrm{F}p$. Hoci posledný výrok by mohol byť zaradený ako téza Diodorovho „systému“, prvý by to byť nemal. Podobne to určite nie je časť týkajúca sa minulosti, $\neg\mathrm{P}p \to \Box\neg\mathrm{P}p$. Podľa Denyera je Cicerónovo opomenutie nesporné, pretože Diodorov počiatočný predpoklad je očividný pri zdôrazňovaní rozlišovania medzi povahou „výrokov“ obrátených do minulosti a obrátených do budúcnosti – inými slovami, Diodoros je zástanca antisymetrie diania v čase.

V každom prípade – podľa Denyera – pokiaľ je reč o časovo závislých výrokoch a problémoch, ktoré sa týkajú priebehu času, zvyšné tri pramene (okrem Ciceróna) sú jedinečné v tom, že pripisujú Diodorovi časovú koncepciu a deterministické stanovisko obsahujúce pojem náhodnosti. Zdá sa, že v Diodorovom prípade pojem náhodnosti korešponduje s koncepciou náhodnosti *ako neaktualizovaných možností* alebo takých *možností*, ktoré *„ešte nie sú“* uskutočnené. Toto vyzerá ako priamy dôsledok Denyerovej interpretácie druhej Diodorovej premisy. Systém, ktorý Diodoros predkladá, sa zdá „syntézou determinizmu a indeterminizmu“,[526] lebo obsahuje aj *deterministickú* tézu $\Diamond\mathrm{F}p \leftrightarrow \mathrm{F}p$, aj *indeterministickú*, keďže mu chýba korešpondentná téza $\Box\mathrm{F}p \leftrightarrow \mathrm{F}p$. Takýto systém podľa Denyera *„hovorí, že jediné výroky o budúcnosti, ktoré sú možné, sú tie, ktoré sú pravdivé, ale nehovorí, že jediné výroky o budúcnosti, ktoré sú pravdivé, sú tie, ktoré sú nutné“*.[527]

Na mieste, kde uvádza predošlé tvrdenie, dáva Denyer nasledujúci príklad. Vezmime si výrok *„umriem o polnoci 27. septembra 2020“*, ktorý môžeme predstaviť ako $\mathrm{F}(p \wedge q)$ pričom p je dosadené za *„umieram“*, kým q predstavuje výrok s konkrétnym dátumom *„teraz je polnoc 27. septembra*

kauzálnom, a nie atributívnom zmysle“ tým, že bol sústredený na grécke stanovisko, ktoré Diodorovu definíciu *nutnosti* podáva ako „ὃ, ἀληθὲς ὄν, οὐκ ἔσται ψευδές“ a *„nemožnosti“* ako „ὃ, ψευδές ὄν, οὐκ ἔσται ἀληθὲς“.

[526] Denyer [1981:52].

[527] *Ibid.*

2020". Ak je tento zložený výrok pravdivý, potom podľa Denyera existujú aspoň tri spôsoby, ktoré sú v súlade s *indeterministickou* stránkou Diodorovho postoja, ktorú do systému zahŕňajú a vyjadrujú *náhodnú* povahu *mojej smrti*, a to: $\Diamond(p \wedge q) \wedge \Diamond\neg(p \wedge q)$, $\Diamond F(p \wedge q) \wedge \Diamond\neg F(p \wedge q)$, $\Diamond F(p \wedge q) \wedge \Diamond F\neg(p \wedge q)$. Na druhej, *deterministickej* strane systému, sa daný výrok môže vyjadriť nasledujúcimi piatimi spôsobmi, ktoré *nekoincidujú* s *mojou smrťou* ako náhodnosťou: $\neg\Diamond(p \wedge \neg q)$, $\neg\Diamond(\neg p \wedge q)$, $\neg\Diamond F(p \wedge \neg q)$, $\neg\Diamond(\neg p \wedge q)$, $\Box FP(p \wedge q)$.

Na jednej strane sa Denyerova rekonštrukcia zdá v mnohom presvedčivejšou než Hintikkova, Rescherova či Michaelova. Predovšetkým pri rekonštrukcii nestráca zo zreteľa *zámer*, s ktorým bol AV vytvorený. Okrem toho nezabúda na širšiu doménu jeho *logického „systému"*, ako aj nevyhnutného metafyzického zázemia, ktoré mohlo byť zahrnuté jeho predpokladanou *„teóriou"* v pozadí. Táto teória dosť dobre pojíma Diodorovu koncepciu povahy implikácie, ako aj relevantné časti jeho chápania času ako diskrétneho a lineárneho, hoci je ťažké dať jednoznačnú odpoveď na otvorenú otázku: aká mohla byť Diodorova predstava o náhodnosti v „duálnom" systéme pravdy, usporiadanom tak, že *neaktualizované udalosti* zaraďuje medzi *náhodné veci*.

Na druhej strane sa nám nedostáva odpovedí na otázky, týkajúcich sa povahy sporu o modalitách, ktorý sa mohol odvíjať medzi Diodorovým a Aristotelovým stanoviskom (ak taký spor, prirodzene, vôbec jestvoval). Ak je Diodoros *reformovaný megarčan*, potom sa ho Aristotelova kritika nedotýka. Ak sa ho Aristotelova kritika nedotýka, potom jeho argument nie je namierený proti Aristotelovi a v rekonštrukciách by nemal byť dávaný do súvisu s Aristotelom. Idea preformulovania druhej premisy, hoci sa zdá byť správnou cestou k vyhnutiu sa nedostatkom predošlých rekonštrukcií, necháva rovnako otvorenou otázku adekvátnej *revízie pravidiel*, o ktorých sa predpokladá, že s nimi Diodoros v argumente počítal alebo ich mohol mať k dispozícii.

McKirahan – kritická revízia Priorovej rekonštrukcie

McKirahan [1979] sa vo svojej rekonštrukcii snaží ukázať, že chybou v rekonštrukcii Diodorovho argumentu nie je rozhodnutie pripísať mu

pozíciu *temporálneho dualizmu* – ako to videl Prior – ale že nedostatky rekonštrukcie AV sú obsiahnuté ponajprv v predpokladoch obsiahnutých v premisách. Jeho rekonštrukcia v podstate sleduje Priorovu procedúru s deklarovaným zámerom spraviť túto procedúru „*úplnejšie*“, než ju spravil Prior a ukázať „*ambiguity v dvoch jeho premisách*“.[528]

McKirahan rozoberá početné časové situácie, v ktorých by si Diodorove premisy mohli nájsť miesto, ako aj také, kde sa ich formulácia javí neprimeraná. Sleduje a analyzuje tieto príklady a prichádza k záveru, že v Priorovej rekonštrukcii je chyba – takže Priorova analýza platí iba čiastočne vzhľadom na tie projektované časové situácie, ktorým by sa mohol venovať Diodoros, čiže platí iba v *ohraničenej* oblasti. Keď analyzuje rozličné časové situácie a vzájomné vnútorné logické súvislosti postojov vzťahujúcich sa k argumentu, jeho postup vrhá viacej svetla na možné Diodorovo chápanie pojmu „propozícia“, resp. „výrok“. Vo svojom prístupe vychádza práve z týchto korekcií a ich explikácií.

Čo je v každom prípade na McKirahanovom pokuse významné, je snaha nájsť širší kontext platnosti predpokladanej Diodorovej koncepcie tým, že rekonštrukcia je nasmerovaná k dopĺňaniu podobných elementov z Diodorovho *Argumentu proti pohybu*. Tieto dva argumenty majú dosť spoločného a ich analýza môže napomôcť osvetliť a pochopiť rozličné aspekty jednej jedinečnej teoretickej koncepcie.

Ďalším prínosom je skúmanie AV poňatého ako argument v prospech determinizmu. McKirahan chce ukázať, nakoľko je Priorova koncepcia uspokojujúca a či skutočne má deterministické dôsledky. V záverečnom hodnotení McKirahan súhlasí s M. Blanchéom [1965] a opakuje jeho slová, že z Diodorovho argumentu *nevyplýva žiadna „m e t a f y z i c k á“ nutnosť*. Preto forma argumentu, ktorú nachádzame u Priora, stráca silu, pretože je daná s úmyslom nastoliť deterministickú koncepciu.

McKirahan vychádza z toho, že Diodoros sa riadil špecifickým zmyslom výrazu „výrok“, resp. nositeľa pravdivostnej hodnoty, ktorý sa líši od bežného použitia tohto termínu. Základný rozdiel je v dispozícii výroku niesť *rozličné pravdivostné hodnoty v rozličných časoch*. V súlade s tým by Diodorova

---

[528] McKirahan [1979:225].

definícia „výroku“ mala obsahovať nielen elementy času, ale aj *zodpovedajúci vzťah k pravdivosti v modálnych kontextoch.*

Ak je reč o relevantnosti časových elementov pre pravdivosť výroku, vychádza sa z Matesovho chápania diodorovského typu „výrokov“. Tie sú chápané tak, že sa skladajú zo zodpovedajúcich *funkcií* – ktoré sú tvorené pridávaním frázy „v čase *t*“ ku každému výroku.[529] Základný problém s takouto interpretáciou Diodorových výrokov je podľa McKirahana v tom, že výroky ako *„dnes je deň“* nie sú *skratkami pre funkcie*, ktoré dávajú odlišný zmysel výroku v odlišných časoch, ale že je to tá *„jedna vec, ktorá môže mať rozdielne pravdivostné hodnoty v rôznych časoch, v závislosti od času, v ktorom je vyjadrená.*“[530]

Symbolické výrazy pre takto chápané Diodorove údajné výroky, ktoré sa zakladajú na myšlienke o *„pravde-v-určitom-čase*“, by boli nasledujúce:

$T_t(p)$	v čase *t* je „výrok“ *p* **pravdivý**,
$\neg T_t(p)$	v čase *t* je „výrok“ *p* **nepravdivý**,
$T_t T_{t'}(p)$	v čase *t* je pravda, že „výrok“ *p* je / bol / bude **pravdivý** v čase *t'*.

Dôsledkom toho je, že sa pravdivostné hodnoty Diodorových „výrokov“ môžu v priebehu času meniť, že sa môžu meniť aj ich modality. McKirahan tak uvádza notáciu, ktorá zahŕňa pripisovanie *pravdivosti* modalitám s ohľadom na časové usporiadanie – resp. „v určitom čase“.

$T_t \Box_{t'}(p)$	v čase *t* je pravda, že „výrok“ *p* je / bol / bude **nutný** v čase *t'*;

Predošlý výrok je založený na modalitách, ktoré sa symbolicky môžu zapísať pomocou nasledujúcich výrazov a ich ekvivalencií v kalkule prvého rádu, vybavených indexovými ukazovateľmi, ktoré sa vzťahujú na ich postavenie „v určitom čase“.

$\Box_t(p) \leftrightarrow (t')[t \leq t' \wedge T_{t'}(p)]$	v čase *t* je „výrok“ *p* **nutný**,
$\Diamond_t(p) \leftrightarrow (\exists t')[t \leq t' \wedge T_{t'}(p)]$	v čase *t* je „výrok“ *p* **možný**,

529 Mates [1961:36] uvádza, že vzor diodorovského výroku by mohol byť: „sneh je biely v *t*,“ pričom (*t*)(„sneh je biely v *t*“) by predstavoval výrok „‘Sneh je biely’ je vždy[ἀεὶ] pravdivý“.

530 McKirahan [1979:226].

$\neg\Box_t(p) \leftrightarrow (\exists t')[t \leq t' \wedge \neg t_{t'}(p)]$ v čase *t* je „výrok“ *p* **nie-nutný**,

$\neg\Diamond_t(p) \leftrightarrow (t')[t \leq t' \wedge \neg T_{t'}(p)]$ v čase *t* je „výrok“ *p* **nemožný**.

Priorove symboly sú pretransformované, aby boli v súlade so základným McKirahanovým zámerom spraviť dôsledky Priorových predpokladov prehľadnejšími v kalkule prvého rádu. Čas vyjadrenia „výroku“ bude predstavovať *„n“* a malo by byť chápané ako analógia pojmu *„teraz“*.

Priorova formulácia		*Ekvivalencie v kalkule prvého rádu McKirahanovej interpretácie*
F*p*	*Bude* to tak, že *p*;	$(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)]$
P*p*	*Bolo* to tak, že *p*;	$(\exists t)[t<n \wedge T_t(p)]$
H*p*	*Vždy* to *bolo* tak, že *p*;	$(t)[t<n \rightarrow T_t(p)]$

Až keď implicitné časové ukazovatele z Priorovej rekonštrukcie spraví explicitnými, dostáva McKirahan niekoľko možných interpretácií predpokladov, ktoré Prior považuje za nevyhnutné pre odvodenie záveru. Po explikácii je teraz jasné, že by niektoré z nich bolo potrebné eliminovať ako neudržateľné, kým iné by sa – podľa ich dosahu – mohli poňať v ich *širšom* alebo *užšom* zmysle.

Okrem vyššie uvedenej transformácie Priorových predpokladov do logiky prvého rádu McKirahan pridáva niektoré *dodatočné tvrdenia, ktoré platia v Diodorovom „systéme“ časovej logiky*, ktoré nie sú priamo odvodené z jeho definícií modalít. Niektoré z nich využíva v ďalšej analýze Priorovej rekonštrukcie:

(e) $T_{t'}(p) \rightarrow (t)[T_t T_{t'}(p)]$

(f) $T_{t''} T_{t'}(p) \rightarrow T_{t'}(p)$

(g) $T_t\{(\exists t')[n<t' \wedge T_{t'}(p)]\} \leftrightarrow (\exists t')[n<t' \wedge T_t T_{t'}(p)]$

(h) $T_t\{(\exists t')[t<t' \wedge T_{t'}(p)]\} \leftrightarrow (\exists t')[t<t' \wedge T_t T_{t'}(p)]$

(i) $T_n\{(t)[t<n \rightarrow T_t(p)]\} \leftrightarrow (t)[t<n \rightarrow T_t(p)]$

A) Priorova *p r v á premisa*, ktorá hovorí

(a) $Pp \rightarrow \neg\Diamond\neg Pp$ *„keď sa niečo stalo, nemôže byť, že sa to nestalo“*,

sa dá predstaviť v explicitnom tvare ako

(a’) $(\exists t)[t<n \wedge T_t(p)] \rightarrow \neg\Diamond_n\neg(\exists t)[t<n \wedge T_t(p)]$.

Táto verzia[531] Priorovej tézy má nasledujúci zmysel: „Ak *p* vo vzťahu k ‘*teraz*’ bolo predtým pravdivé, potom nemôže byť, že *p* vo vzťahu k ‘*teraz*’ nikdy predtým nebolo pravdivé“.

Ak chceme toto zovšeobecniť tak, aby to platilo pre *všetky časy* a nie iba vo vzťahu k *teraz,* dostávame nasledovné: „ak *p* bolo kedykoľvek predtým vo vzťahu ku *ktorémukoľvek konkrétnemu času* pravdivé, potom nemôže byť, že *p* nikdy predtým vo vzťahu ku *ktorémukoľvek konkrétnemu času* nebolo pravdivé“ a jeho zodpovedajúcu symbolickú formuláciu:

(a”) $(t)(\exists \mathrm{t})[t' < t \wedge \mathrm{T}_{t'}(p)] \rightarrow \neg\Diamond_{\mathrm{t}}\neg(\exists \mathrm{t}')[t' < t \wedge \mathrm{T}_{t'}(p)]$.

B) Ten istý postup je aplikovateľný aj na Priorovu *d r u h ú premisu*

(b) $\neg\Diamond q \rightarrow [\Box(p \rightarrow q) \rightarrow \neg\Diamond p]$ *Ak je niečo nemožné, potom aj čokoľvek, z čoho to nutne vyplýva, je nemožné.*

Premisa má tiež širšiu a užšiu verziu v závislosti od čítania jej časových ukazovateľov. *Menej všeobecná* verzia bude nasledovná:

(b’) $\neg\Diamond_{\mathrm{n}}(q) \rightarrow \{\Box_{\mathrm{n}}[\mathrm{T}_{\mathrm{n}}(p) \rightarrow \mathrm{T}_{\mathrm{n}}(q)] \rightarrow \neg\Diamond_{\mathrm{n}}(p)\}$

alebo „ak je niečo *teraz* nemožné, potom aj čokoľvek, z čoho to nutne *teraz* vyplýva, je *teraz* nemožné“. Vo *všeobecnejšej* verzii by Priorovo tvrdenie bolo „ak je niečo v *ktoromkoľvek konkrétnom čase* nemožné, potom čokoľvek, z čoho to vyplýva, je *v tom čase* nemožné“ alebo v zodpovedajúcom symbolickom tvare

(b’’) $(t)[\neg\Diamond_{\mathrm{t}}(q) \rightarrow \{\Box_{\mathrm{t}}[\mathrm{T}_{\mathrm{t}}(p) \rightarrow \mathrm{T}_{\mathrm{t}}(q)] \rightarrow \neg\Diamond_{\mathrm{t}}(p)\}]$.

Ako sme predtým videli, z Priorových predpokladov (c) a (d) vyplýva niekoľko otázok vzťahujúcich sa predovšetkým na relevantný počet premís, z ktorých sa v argumente vychádza a ktorý je zároveň indikatívny pri rozpoznávaní zmyslu pôvodného argumentu. Hoci aj Rescher sa domnieva,

---

[531] Toto nie je aj jediný spôsob čítania *priorovského* (a). Existuje verzia – dlhujeme ju Knealeovi – ktorá ho interpretuje ako tvrdenie, v ktorom pravda a nutnosť *koincidujú,* takže berie (a) ako $[(t < n) \wedge \neg\mathrm{T}_{\mathrm{t}}(p)] \rightarrow \neg\Diamond_{\mathrm{t}}(p)$, čo je ekvivalentné s $[(t < n) \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}}(p)] \rightarrow \Box_{\mathrm{t}}(p)$ a čo McKirahan [*ibid.* p. 251] hodnotí, že to nie je uspokojivý spôsob interpretácie, pretože podľa neho *nutnosť, pravdivosť a možnosť* môžu koincidovať len v nasledujúcom pásme: $\mathrm{T}_{t'}(p) \rightarrow (t)[\Box_{\mathrm{t}}\mathrm{T}_{t'}(p)]$, $\mathrm{T}_{t'}(p) \rightarrow (t)[\mathrm{T}_{\mathrm{t}}\mathrm{T}_{t'}(p)]$ i $\mathrm{T}_{t'}(p) \rightarrow (t)[\Diamond_{\mathrm{t}}\mathrm{T}_{t'}(p)]$.

že údaje, ktoré ponúka Epiktetos, sú dostatočné na rekonštrukciu prvotného tvaru argumentu, rekonštrukcie sa predsa len odlišujú v počte použitých predpokladov. Tu rozoberané diskusie sa opierajú o Beckerovo pozorovanie o nevyhnutnosti zavedenia dodatočných elementov na dosiahnutie zámeru argumentu, a toto si osvojuje aj Prior v neskoršej verzii svojho návrhu. Takéto dodatočné predpoklady, ktoré sú v tvare premís rozoberané už skôr, sa opakujú aj v konkurenčných pokusoch.

C) Videli sme, že Prior sa domnieva, že Diodorovi musel byť blízky aj dodatočný predpoklad, ktorý sa u Epikteta neobjavuje. Umožňuje niekoľko verzií interpretácie v logike prvého rádu. Ako McKirahan hovorí, táto premisa obsahuje dvojzmysel, „ktorý sa ukazuje fatálnym pre platnosť AV v podobe, ako je rekonštruovaný u Priora“.[532]

(c) $p \rightarrow HFp$ *Ak niečo je, tak vždy bolo tak, že to bude.*

V *menej všeobecnej* verzii čítania v logike prvého rádu máme pridávaním zodpovedajúcich indexov prechádzajúcich cez rozličné oblasti dve interpretácie:

(c') „ak je niečo *teraz* pravda, predtým to vždy malo byť tak, že to bude pravda“ a

(c'') „ak je niečo *v ktoromkoľvek čase* pravda, *pred tým časom to* vždy malo byť tak, že to bude pravda“.

Tak prichádzame k rôznym odpovediam na otázku: „V budúcnosti vzhľadom *na ktorý moment* to vždy malo byť tak, že to bude pravda?“ Z pohľadu *menej všeobecnej* verzie tu máme dve odpovede na otázku – „nabudúce s ohľadom na *ktorýkoľvek moment pred terajškom*“ a „nabudúce od *terajšku*“. Takže:

$$T_n(p) \rightarrow (t)[t<n \rightarrow T_t\{(\exists t')[t<t' \wedge T_{t'}(p)]\}],$$

v prvej verzii – kde je zamenená časť obsiahnutá v konzekvente vzťahujúcemu sa k Priorovmu Fp pomocou (h),[533] ktoré predstavuje *všeobecnejšiu* verziu – dostávame

(c'$_1$) $T_n(p) \rightarrow (t)[t<n \rightarrow (\exists t')[t<t' \wedge T_tT_{t'}(p)]\}$

a s ohľadom na „*nabudúce od terajšku*“ dostávame

[532] McKirahan [1979:231].

[533] (h) $T_t\{(\exists t')[t<t' \wedge T_{t'}(p)]\} \leftrightarrow (\exists t')[t<t' \wedge T_tT_{t'}(p)]$

$$T_n(p) \rightarrow (t)[t<n \rightarrow T_t\{(\exists t')[n<t' \wedge T_{t'}(p)]\}$$

a pomocou substitúcie časti predstavujúcej konzekvent vo výraze (g)[534] získame

(c'₂) $T_n(p) \rightarrow (t)[t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge T_tT_{t'}(p)]\}$.

Zovšeobecnené verzie by v súlade s predošlými bodmi mali vyzerať takto:

(c''_1) $(t)[T_t(p) \rightarrow (t')[t'<t \rightarrow \{(\exists t'')[t'<t'' \wedge T_{t'}T_{t''}(p)]\}]$,

ako aj

(c''_2) $(t)[T_t(p) \rightarrow (t')[t'<t \rightarrow \{(\exists t'')[t<t'' \wedge T_{t'}T_{t''}(p)]\}]$.

(c'_1) nám hovorí, že „ak je *p teraz* pravdivé, vždy bolo pravdivé, že *p bude* pravdivé“, a pravdivé je dokonca aj pre tie „výroky“, ktoré sú určené na čas vypovedania alebo naň poukazujú, resp. ak sú vyslovené v naznačenom momente. To isté platí aj pre (c''_1).

(c'_2) a (c''_2) – tým, že tvrdia, že „ak je *p teraz* pravdivé*, vždy bolo* pravdou*,* že *p bude* pravdivé v nejakom budúcom čase, ktorý je budúci s ohľadom na *teraz*“ – nie sú platné pre všetky prípady „diodorovských“ výrokov, ktoré môžu meniť časové hodnoty, pretože obsahujú *posledný* moment pravdivosti.

D) Ten istý druh dvojzmyslu, ktorý sa objavuje v predošlom prípade s (c), nachádzame aj v Priorovom predpoklade (d), ktorý je formulovaný takto:

(d) $(\neg p \wedge \neg Fp) \rightarrow P\neg Fp$ *Keď niečo ani nie je, ani nebude, bolo to tak, že to nebude.*

Menej všeobecná verzia tlmočenia tohto výroku by bola: „Ak nič *nie je,* ani *nebude* pravdivé, potom v nejakom čase pred terajškom *bolo* pravdivé, že *nikdy nebude* pravdivé.“ Majúc na zreteli otázku: *„Po ktorom čase* nikdy nebude pravdivé?,“ ak výraz pojmeme v zmysle *„po čase pred terajškom*“, najprv dostávame:

$$\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)] \rightarrow (\exists t)[t<n \wedge T_t\{\neg(\exists t')[t<t' \wedge T_{t'}(p)]\},$$

čo na základe použitia zámeny na (h) dáva jeho *menej všeobecnú* verziu:

(d'_1) $\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)]$
$\rightarrow (\exists t)\{t<n \wedge \neg(\exists t')[t<t' \wedge T_tT_{t'}(p)]\}$,

---

534 (g) $T_t\{(\exists t')[n<t' \wedge T_{t'}(p)]\} \leftrightarrow (\exists t')[n<t' \wedge T_tT_{t'}(p)]$

kým – ako druhé – majúc na zreteli zmysel založený na fráze „*po terajšku*“, by dávalo:

$$\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)]$$
$$\rightarrow (\exists t)[t<n \wedge T_t\{\neg(\exists t')[n<t' \wedge T_{t'}(p)]\},$$

alebo – použijúc substitúciu pomocou (g):

(d'$_2$) $$\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)]$$
$$\rightarrow (\exists t)\{t<n \wedge \neg(\exists t')[n<t' \wedge T_t T_{t'}(p)]\}.$$

Všeobecnejšia verzia tohto tvrdenia – „ak niečo *v žiadnom čase* nie je pravdivé a vo vzťahu k tomuto času nebude pravdivé, potom v nejakom predošlom čase vo vzťahu k tomu času *bolo* pravdivé povedať, že nikdy to nebolo tak, že to bude pravdivé“, má svoj zodpovedajúci tvar:

(d"$_1$) $$(t)(\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t')[t<t' \wedge T_{t'}(p)]$$
$$\rightarrow (\exists t')\{t'<t \wedge \neg(\exists t'')[t'<t'' \wedge T_{t'}T_{t''}(p)]\}$$

a vo vzťahu k druhému

(d"$_2$) $$(t)(\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t')[t<t' \wedge T_{t'}(p)]$$
$$\rightarrow (\exists t')\{t'<t \wedge \neg(\exists t'')[t<t'' \wedge T_{t'}T_{t''}(p)]\}.$$

Ako v predchádzajúcich prípadoch, (c'$_1$) a (c"$_1$) – ktorých tvar je v súlade s (d'$_2$) a (d"$_2$) – sú pravdivé výroky. (d'$_2$) tvrdí, že „ak *p* nie je *teraz* pravdivé a nikdy *nebude* pravdivé, potom v nejakom *predošlom čase vo vzťahu k terajšku* bolo pravdivé povedať, že *p* nikdy nebude pravdivé *po terajšku*“. Povaha jeho hodnoty je podobná tej, ktorá sa vzťahuje na prípady (c'$_1$), kde je ukazovateľ naviazaný na nejaký striktne uvedený okamih a jeho hodnota sa mení po tomto okamihu. Rovnako je to aj s (d"$_2$), kým (d'$_1$) – ktoré tvrdí, že „ak *p* nie je *teraz* pravdivé a nikdy *nebude* pravdivé, potom v nejakom *čase predchádzajúcom terajšok* bolo pravdivé povedať, že *p* nikdy nebude pravdivé *po tom čase*“ – nie je pravdivé vo všeobecnom zmysle, keďže *neexistuje najskorší moment*, od ktorého je „*výrok*“ nepravdivý.

(**Z**) Záver daný Priorom:

(z) $\neg p \wedge \neg Fp \rightarrow \neg\Diamond p$ *To, čo ani nie je, ani nebude, je nemožné.*

Tento záver, ako aj vyššie rozobrané predpoklady, sa môžu čítať dvomi spôsobmi, pričom *menej všeobecná* verzia by bola „To, čo nie je ani *teraz* a ani *nebude* pravdivé, je *teraz* nemožné“, alebo:

(z') $\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)] \rightarrow \neg\Diamond_n(p)$,

kým *všeobecnejšia* verzia by tvrdila, že „To, čo *v nejakom čase* nie je pravdivé, ani nikdy v budúcnosti vo vzťahu k tomu času nebude pravdivé, je *v tom čase* nemožné“. Symbolicky tak máme:

(z'') $(t)\{\neg T_t(p) \wedge \neg(\exists t')[t<t' \wedge T_{t'}(p)] \rightarrow \neg\Diamond_t(p)\}$.

DÔKAZ:[535]

PRIOR – ROZŠÍRENÁ VERZIA	MCKIRAHAN – MENEJ VŠEOBECNÁ VERZIA
(a) $Pp \rightarrow \neg\Diamond\neg Pp$	(a') $(\exists t)[t<n \wedge T_t(p)] \rightarrow \neg\Diamond_n\neg(\exists t)[t<n \wedge T_t(p)]$
(b) $\neg\Diamond q \rightarrow [\Box(p \rightarrow q) \rightarrow \neg\Diamond p]$	(b') $\neg\Diamond_n(q) \rightarrow \{\Box_n[T_n(p) \rightarrow T_n(q)] \rightarrow \neg\Diamond_n(p)\}$
(c) $p \rightarrow HFp$	(c) $T_n(p) \rightarrow (t)[t<n \rightarrow T_t\{(\exists t')[t<t' \wedge T_{t'}(p)]\}]$
(d) $(\neg p \wedge \neg Fp) \rightarrow P\neg Fp$	(d'2) $\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)] \rightarrow (\exists t)\{t<n \wedge \neg(\exists t')[n<t' \wedge T_tT_{t'}(p)]\}$
RL: $\vdash\alpha \rightarrow \vdash\Box\alpha$	**RL'**: $(t)[T_t(p)] \rightarrow \Box_n(p)$

(1) $(p \rightarrow q) \rightarrow [(q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r)]$, *pravidlo sylogizmu*

(2) $[p \rightarrow (q \rightarrow r)] \rightarrow [q \rightarrow (p \rightarrow r)]$, *zákon komutácie*

(3) $P\neg Fp \rightarrow \neg\Diamond\neg P\neg Fp$	(3') $(\exists t)\{t<n \wedge \neg(\exists t')[n<t' \wedge T_tT_{t'}(p)]\} \rightarrow \neg\Diamond_n(t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge T_tT_{t'}(p)]\}$
z (a): $p/\neg Fp$;	z (a') pomocou sub. $\neg\exists/\forall\neg$, a ekvival. $\neg(\exists t)[t<n \wedge T_t(p)] \leftrightarrow (t)[t<n \rightarrow T_t(\neg p)]$, a pomocou sub. $p/\neg(\exists t')[n<t' \wedge T_tT_{t'}(p)]$
(3°) $P\neg Fp \rightarrow \neg\Diamond HFp$ z (3), pomocou $\neg P\neg =_{def} H$	

535 Kroky označené s ‘°’ sú tie dodatočne explikované.

(4) $\neg p \wedge \neg \mathrm{F} p \rightarrow \neg \Diamond \mathrm{H} \mathrm{F} p$

z (d) i (3°) pomocou (1): $\neg p \wedge \neg \mathrm{F} p / p$; $\mathrm{P} \neg \mathrm{F} p / q$; $\neg \Diamond \mathrm{H} \mathrm{F} p / r$;

(4') $\neg \mathrm{T}_{\mathrm{n}}(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}}(p)] \rightarrow \neg \Diamond_{\mathrm{n}}(t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}$

Krok (4') dostávame z (d'₂) a (3') pomocou (1), pričom: $p / \neg \mathrm{T}_{\mathrm{n}}(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}}(p)]$; $q / (\exists t)\{t<n \wedge \neg(\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}$; $r / \neg \Diamond_{\mathrm{n}}(t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}$

(4°) $\neg \Diamond \mathrm{H} \mathrm{F} p \rightarrow [\Box(p \rightarrow \mathrm{H} \mathrm{F} p) \rightarrow \neg \Diamond p]$

z (b): $q / \mathrm{H} \mathrm{F}$;

(4'°) $\neg \Diamond_{\mathrm{n}}(t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\} \rightarrow \{\Box_{\mathrm{n}}[\mathrm{T}_{\mathrm{n}}(p) \rightarrow (t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}] \rightarrow \neg \Diamond_{\mathrm{n}}(p)\}$

Krok (4'°) dostávame z (b') a (i): najprv cez sub. v (b') $q / (t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}$, a potom $\neg \Diamond_{\mathrm{n}}(t)\{t<n \wedge (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\} \rightarrow \{\Box_{\mathrm{n}}[\mathrm{T}_{\mathrm{n}}(p) \rightarrow \mathrm{T}_{\mathrm{n}}(t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}] \rightarrow \neg \Diamond_{\mathrm{n}}(p)\}$, a použijeme ekviv. (i) $\mathrm{T}_{\mathrm{n}}\{(t)[t<n \rightarrow \mathrm{T}_{\mathrm{t}}(p)]\} \leftrightarrow (t)[t<n \rightarrow \mathrm{T}_{\mathrm{t}}(p)]$, *t.j.* tu je to: $\mathrm{T}_{\mathrm{n}}(t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}] \leftrightarrow (t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}]$

(5) $\neg p \wedge \neg \mathrm{F} p \rightarrow [\Box(p \rightarrow \mathrm{H} \mathrm{F} p) \rightarrow \neg \Diamond p]$

z (b), *i.e.* (4) i (4°) pomocou (1): $\neg p \wedge \neg \mathrm{F} p / p$; $\neg \Diamond \mathrm{H} \mathrm{F} p / q$; $\Box(p \rightarrow \mathrm{H} \mathrm{F} p) \rightarrow \neg \Diamond p / r$

(5') $\neg \mathrm{T}_{\mathrm{n}}(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}}(p)] \rightarrow \{\Box_{\mathrm{n}}[\mathrm{T}_{\mathrm{n}}(p) \rightarrow (t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}] \rightarrow \neg \Diamond_{\mathrm{n}}(p)\}$

Krok (5') dostávame z (4') a (4'°) [získaných z (b')] pomocou nasledujúcich sub. v (1): $p / \neg \mathrm{T}_{\mathrm{n}}(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}}(p)]$; $q / \neg \Diamond_{\mathrm{n}}(t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge \mathrm{T}_{\mathrm{t}} \mathrm{T}_{\mathrm{t'}}(p)]\}$; $r / \{\Box_{\mathrm{n}}[\mathrm{T}_{\mathrm{n}}(p) \wedge (t)\{t<n \wedge$

	$(\exists t')[n<t' \wedge T_t T_{t'}(p)]\}]\wedge\neg\Diamond_n(p)\}$
(6) $\Box(p \rightarrow HFp)$	($6'_1$) $\Box_n[T_n(p) \rightarrow (t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[t<t' \wedge T_t T_{t'}(p)]\}]$
z (c) pomocou RL	Krok ($6'_1$) dostávame aplikáciou RL' na (c'_1)
	($6'_2$) $\Box_n[T_n(p) \rightarrow (t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge T_t T_{t'}(p)]\}]$
	Krok ($6'_2$) dostávame aplikáciou RL' na (c'_2)
(6°) $\{\neg p \wedge \neg Fp \rightarrow [\Box(p \rightarrow HFp) \rightarrow \neg\Diamond p]\} \rightarrow \{\Box(p \rightarrow HFp) \rightarrow [(\neg p \wedge \neg Fp) \rightarrow \neg\Diamond p]\}$	(6'°) $\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)] \rightarrow \{\Box_n[T_n(p) \rightarrow (t)\{t<n \rightarrow (\exists t')[n<t' \wedge T_t T_{t'}(p)]\}] \rightarrow \neg\Diamond_n(p)\} \rightarrow \Box_n[T_n(p) \wedge (t)\{t<n \wedge (\exists t')[n<t' \wedge T_t T_{t'}(p)]\}] \rightarrow \neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)] \rightarrow \neg\Diamond_n(p)$
z (5) pomocou (2): $\neg p \wedge \neg Fp / p$; $\Box(p \rightarrow HFp)/q$; $\neg\Diamond p / r$;	z (5') pomocou (2), použitím ($6_2'$) v q;
(6°°) $\Box(p \rightarrow HFp) \rightarrow [(\neg p \wedge \neg Fp) \rightarrow \neg\Diamond p]$	(6'°°) $\Box_n[T_n(p) \wedge (t)\{t<n \wedge (\exists t')[n<t' \wedge T_t T_{t'}(p)]\}] \rightarrow \neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)] \rightarrow \neg\Diamond_n(p)$
z (6) i (6°) pomocou MPP	MPP z (5') a (6'°)
(z) $\neg p \wedge \neg Fp \rightarrow \neg\Diamond p$	(z') $\neg T_n(p) \wedge \neg(\exists t)[n<t \wedge T_t(p)] \rightarrow \neg\Diamond_n(p)$
z (5) i (6°°) pomocou MPP	Záver (z) $\neg p \wedge \neg Fp \rightarrow \neg\Diamond p$ – podľa Priora – je získaný z (2) pomocou sub. $\neg p \wedge \neg Fp / p$; $\Box(p \rightarrow HFp)/q$; $\neg\Diamond p / r$, ktoré dáva $(x \rightarrow (y \rightarrow z))$, pričom je $x =_{def}$ formula (5), $y =_{def}$ formula (6), $z =_{def}$ formula (z);

V McKirahanovej interpretácii Priorovej rekonštrukcie máme dve vyššie uvedené verzie (6), získané aplikáciou RL' na (c'_1) a (c'_2). Pritom vidíme,

majúc na zreteli námietky, ktoré platili pre rozšírené verzie (c) a (d), že ($6'_1$) je pravdivé *všeobecne*, kým ($6'_2$) nie je.

Vidíme, že (5') je ekvivalentné s $p \rightarrow (q \rightarrow r)$ z (2), takže výsledok zodpovedajúcej zámeny musí byť ekvivalentý s $p \rightarrow r$, čo predstavuje hľadaný tvar (z). Keďže q v (5') je ekvivalentné s ($6'_2$), dostávame (z') cez q, ktoré je nepravdivé, takže pravdivosť (z') nie je spoľahlivo podložená. V prípade, že je q zamenené so ($6'_1$), ktoré je všeobecne pravdivý sekvent, máme – ako výstup zodpovedajúcej zámeny v (2) – platnú implikáciu $p \rightarrow r$ ako konzekvent, *tj.* $(6'_1) \rightarrow (z')$. Avšak antecedent už nie je ekvivalentný s (5'), ktoré je založené na prijateľnom dôsledku (d'_2), ale na neprijateľnom, danom v (d'_1).

Teraz vidíme nedostatky oboch verzií, ako aj to, že ani jedna z nich nie je schopná v tomto explicitnom tvare v úplnosti uspokojiť očakávania ani úspešnej rekonštrukcie, ani presvedčivého argumentu.

McKirahanov významný prínos je v tom, že nastoľuje nevyhnutnosť zapojenia AV do vzťahu s inými aspektami možných Diodorových postojov k povahe času. On sa napríklad zvlášť zaoberá argumentom proti existencii pohybu, ktorý spomína Sextos,[536] pripisujúc Diodorovi myšlienky blízke tradícii Parmenida a Melissa. Hoci Sextos pripomína, ako je Diodoros v „súlade" s tými, ktorí tvrdia, že sa „žiadna vec nepohybuje", spomína aj Diodorov posun v tejto otázke, keďže podľa neho „niečo predsa *bolo uvedené do pohybu* [κεκινῆσθαι μέν τι, κινεῖσθαι δὲ μηδὲ ἕν]."[537] Toto miesto je v súlade s iným Sextovým údajom o Diodorovi, že „hoci sa nič nepohybuje, predsa

---

[536] S.E. *am* x 47-48 > Döring, *Fr.* 122: „Pretože to, čo sa pohybuje, musí prejsť určitú vzdialenosť, ale žiadna vzdialenosť sa nedá prekonať tým, že sa delí *ad infinitum*, takže žiadny pohyb nebude existovať. |48| A s tými ľuďmi (t.j. Parmenidom i Melissom, *cf. l.* 46) sa Diodoros zhoduje, len treba aj to povedať, že podľa neho, niečo sa pohybovalo, i keď sa nič nepohybuje [κεκινῆσθαι μέν τι, κινεῖσθαι δὲ μηδὲ ἕν]..." *Cf. ibid.* 85 *sq.*, 120.

[537] *Ibid.*, 10.48.2-3

bolo uvedené do pohybu“.[538] Sextov text pokračuje niekoľkými príkladmi, ktoré by mali predstavovať Diodorovo stanovisko.

Argument je rovnako v súlade aj so svedectvami, ktorými sa predpisuje spôsob záväzného prehovoru. Ten sa má vyhnúť dvojzmyslom plodiacim paradoxy. Tieto návody na preskriptívne použitie zaraďujú Diodora medzi *časových atomistov* a približujú ho aj ku koncepcii nedeliteľných telies – tej koncepcii, ktorá sa preberala aj u epikurovcov.[539] Hoci početné otázky, ktoré sa vzťahujú na tlmočenie dostupných svedectiev, ostávajú v McKirahanovom tlmočení stále otvorené, tento pokus zašiel výrazne ďalej než všetky predošlé.

McKirahan si v rámci (rozšírenej, explikovanej) interpretácie Priorovej rekonštrukcie všíma, že by takýto prístup ponechal Diodorovi voľný priestor na manévrovanie a vyhnutie sa voľbe medzi (c'_1) a (c'_2), ktoré sú v nesúlade, ako aj v ďalších z toho vyplývajúcich dôsledkoch, ktoré nachádzame v ($6'_1$) a ($6'_2$). V príklade s loptou, ktorá sa dotýka strechy,[540] chcel Diodoros pravdepodobne vyjadriť svoje stanovisko k tomu, čo považuje za *legitímny* význam pojmu „výrok“. Toto doplnenie istým spôsobom vypĺňa medzeru, ktorá sa zjavuje v Priorovej rekonštrukcii. Eliminácia (niektorých) používaných tvarov slovies v prítomnom čase a ich transformácia do minulého času nám približuje jeho zámer. Keď „výrok“ v prítomnom čase (*„lopta sa dotýka strechy“*, ktorý indexne korešponduje s časom jeho vyslovenia n) zameníme adekvátnym tvarom v minulom čase („*lopta sa dotkla strechy*“), získame súlad medzi stranami, ktoré predtým boli v nesúlade. Tak získavame sekventy, ktoré boli prítomné v (c'_1). Čiže $T_n(p)$ a $(t)[t < n \rightarrow (\exists t')[t < t' \wedge T_t T_{t'}(p)]\}$. To, v čom mohol spočívať Diodorov trik, je, že pri tomto prístupe platí aj sekvent z (c'_2), teda $(t)[t < n \rightarrow (\exists t')[n < t' \wedge T_t T_{t'}(p)]\}$. V tomto kontexte aj ($c'_1$) aj ($c'_2$)

538 Döring, *Fr.* 123 (= S.E. *am* x 85-101): „Ďalšie vážne upozornenie (argument) o neexistencii pohybu podal Diodoros Kronos, ktorým poukazuje, že i keď sa nič nepohybuje, *pohybovalo sa*.“

539 Simpl., *comm. in phys.* (Diels) 934.25.

540 *Pozri* tu, kapitola 4.1. *Kalimachova hádanka o Diodorovi.*

tvrdia, že: *keď sa raz lopta dotkla strechy, vždy bude pravdou, že sa dotkla strechy*. McKiharan sa nádeja, že by sa takýmto prístupom *„kľúčový dvojzmysel v tlmočení* (c) *stal irelevantným“*.[541]

Ako sme už spomenuli, McKirahan pestuje pochybnosti o adekvátnosti svedectiev podávaných zo strany Ciceróna, resp. o autentickosti ich zdrojov. Táto téza je blízka postoju, podľa ktorého Cicero číta zdroje nekriticky, bez skutočného porozumenia. Námietka, že Cicero konzultuje skôr kritikov Diodora, a nie pramene s autentickými údajmi o Diodorovi, nie je celkom podložená.[542] Základ pre uspokojujúcu rekonštrukciu je zosnovaný predovšetkým na Sextovi, pretože dôslednejšie nahráva onomu poslednému ťahu, ktorým by sa dalo vyhnúť dvojzmyslom. McKirahanova rekonštrukcia je založená na nedôslednostiach Priorovej rekonštrukcie a jej nedostatkoch. Hoci u McKirahana nie je dostatočne objasnené, aká je povaha výrokov, ktoré by v Diodorovom systéme mohli byť zaradené medzi platné, aj tak bezpochyby pozdvihol úroveň AV a posunul ho ďalej.

Predošlé skúmania privádzajú McKirahana k záverečným stanoviskám, ktoré sa vzťahujú k povahe Diodorovho determinizmu. Je náchylný vidieť Diodorov „systém“ vo svetle *indeterministického* nazerania, ktoré je nevyhnutné – na základe predošlej analýzy – istým spôsobom vymedziť. To, čo je pre rekonštrukcie tohto druhu významné a čo často spôsobuje medzeru v dostupných pokusoch, je problémvzťahujúci sa predovšetkým na možný zámer autora argumentu a jeho teoretické východiská – s akým zámerom argument mohol byť formovaný – čo nutne musí predurčovať spôsob formovania každej adekvátnej rekonštrukcie. V tomto poslednom pokuse, ktorý sme predstavili, sa predsa načrtáva ten základný Diodorov zámer. U Diodora nejde iba o to, aby predstavil vlastnú koncepciu ako platnú, ale chce ukázať neuspokojivé dôsledky konkurenčných koncepcií, ako aj nedôslednosť v ich postojoch, a potom cestou *reductio* argumentu ukázať platnosť vlastných. Popri tom, že McKirahanova interpretácia predstavuje posun v explikácii syntaktických modelov rekonštrukcie AV, a je ako

[541] McKirahan [1979:244].

[542] O tom, že Diodorovo učenie mohlo byť predmetom častých diskusií, svedčí jeho často spomínanie Diodora, aj jeho korešpondencia s Varrónom, v ktorej spomína aj Diodorov rukopis. *Cf.* napr. Cic. *fam.* ix 4 = SVF ii 284.

východiskový vzor prebratá od Priora, zároveň osvetľuje a ukazuje nevyhnutnosť skúmania iných aspektov, ktoré sa v ďalšom skúmaní musia brať do úvahy.

Keď McKirahan skúma určité Cicerónove svedectvá, je to uhol pohľadu, z ktorého je Diodorovu teóriu modálnych pojmov možné interpretovať ako *deterministickú* koncepciu. Cicerónova evidencia nespomína osobitosti týkajúce sa skúmania povahy „výrokov“, ktoré sa tu sugerujú. Ide napr. o tie s indexovanými ukazovateľmi alebo časovými vlastnosťami viet, ktoré nachádzame v príklade s loptou, ktorá sa dotýka strechy. Podľa McKirahana tým, že stotožňuje budúcu pravdivosť s (budúcou) nutnosťou alebo dáva do rovnosti budúcu pravdivosť a nutnosť všeobecne,[543] sa Cicero pripravuje o možnosť vidieť skutočnú povahu Diodorovej koncepcie. Bez vytýčenia rozdielu medzi „byť nutne pravdivý“ a „byť nutne“ nie je možné deterministickú tézu – ktorú Cicero pripisuje Diodorovi – rozpoznať ako špecificky diodorovské tvrdenie. Aké sú dôvody pre takýto postoj? U Ciceróna – ako to vidí McKirahan – nenachádzame dodatočné závažné tvrdenia (ktoré môžeme nájsť v Diodorových „argumentoch o pohybe“).[544] Keď je to ukázané takto zjednodušene, Diodorova koncepcia ho skutočne zaraďuje medzi zástancov determinizmu. Avšak McKirahanove opomenutie spočíva aj v tom, že neponúka ďalšie vyjasnenia povahy Diodorových „výrokov“, ani sa nepúšťa do jeho sémantiky a teórie významu, o ktorej máme relevantnú evidenciu – ktorá až doteraz zostala takmer zanedbaná medzi výskumníkmi. Predovšetkým má na zreteli najmä kritiku a elaboráciu Priorovej rekonštrukcie a nezaoberá sa inými aspektami Diodorovej fyziky a teórie pohybu, o ktorých

---

[543] Táto sa hypotéza zakladá na Cicerónovom odstavci – Döring, *Fr.* 132A (Cic. *fat.* 6, 7.12-13 i 9.17; <FDS 437) – v ktorom je Diodoros predstavený ako zástanca determinizmu: „Pretože on hovorí, že je možné alebo to, čo je alebo to, čo bude; a že to, čo nebude, o tom hovorí, že je nemožné“. ... 9,17: „... že sa nič nedeje, čo nie je nutné; a to, čo sa môže stať, to buď už je alebo bude; ako aj to, že sa to, čo bude, nemôže vo väčšej miere zmeniť z pravdivého na nepravdivé [nec magis commutari ex veris in falsa] než to, čo už raz bolo“.

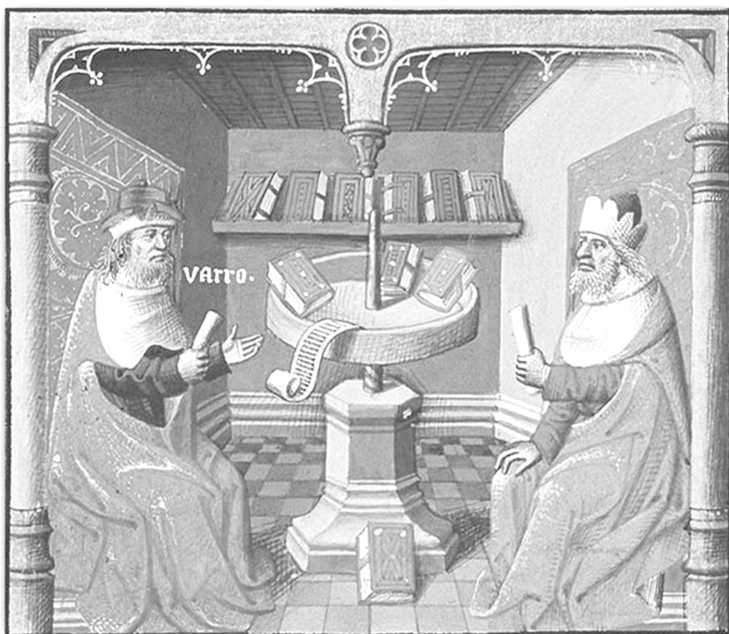
[544] Döring, *Fr.* 123 [S.E. *am* x, 85-112), 124 [S.E. *ph* iii, 71], 125 [S.E. *am* x, 142-143], 126 [S.E. *am* x, 347], 127 [SE, *ph* ii, 245]; 143 [S.E. *am* vii, 332-354].

máme taktiež informácie od Sexta, ku ktorému – ako prameňu – inak McKirahan inklinuje. Bez ohľadu na tieto námietky, McKirahan aj tak zostáva zriedkavým príkladom medzi kritikmi tohto problému, ktorý disponuje citom pre potrebu toho skúmania argumentu v širšom kontexte svedectiev, v rámci ktorých argument pôvodne vznikol. Hoci sú tieto údaje neúplné a roztrúsené – často mnohonásobne sprostredkované kritickými odkazmi a rozbormi – aj tak predstavujú mozaikové čiastočky Diodorovej „teórie“ a jeho filozofickej koncepcie, ktorá (v porovnaní s prvými Prantlovými hrubými hodnoteniami tohto obdobia v logike,[545] ktoré mali silný vplyv aj na Zellera[546]) časom stále viac získava obrysy jednej zrelej a koherentnej teórie. Vo svetle stále vyspelejšieho kritického aparátu a rozširovania našich vedomostí o prameňoch, cez ktoré k nám presakujú informácie o Diodorovi a jeho argumente, naďalej priťahuje pozornosť ku skúmaniu rôznych formálnych prostriedkov, ako aj analýze iných stránok jeho názorov.

545 Prantl [1855:379 – 380; 404; 408].

546 Zeller [1923:vol. 3. 1].

Apendix



Rozhovor Cicerónа a Varróna;
Iluminácia zo stredovekého manuskriptu Augustínovho *de civitates dei*.

A1. Analogisti verzus anomalisti

Dnes nemôžeme bez obmedzení a s istotou presne povedať, v čom spočíval centrálny bod konfliktu medzi obhajcami dvoch rivalitných gramatických koncepcií – medzi *anomalistami* a *analogistami*.

Jeden z dôvodov dnešnej neistoty o tom, aký bol správny smer, ktorým sa rozvíjala táto diskusia, sa týka *faktografie* – resp. údajov o stanoviskách v spore. Tie sú skromné, skôr naznačujúce, a nikdy deklaratívne alebo nepochybené.

Druhý dôvod sa vzťahuje na celý druh problematických *metodologických* otázok pri rekonštrukcii stanovísk, ktoré – ako v našom prípade – boli aktuálne pred viac ako 2000 rokmi. Väčšina údajov týkajúca sa týchto otázok pochádza z druhej alebo tretej ruky. Preto sa naše bádanie o tom, aká bola fyziognómia týchto stanovísk, skôr zakladá na analógiach a extrapoláciach – ktoré vznikajú vzájomným splietaním ostatných bodov ich koncepcií – zo širokej škály problémov, o ktorých súčasne kladieme naše otázky.

Ešte pred niekoľkými rokmi sa zdalo, že debata medzi analogistami a anomalistami v skutočnosti nikdy neprebiehala. Náš dojem z dvoch koncepcií ako rozličných pochádza hlavne z nesprávneho čítania Varróna (1. storočie pred n.l.) a jeho dilemy, či gramatika má byť *regulovaná pravidlami* (aj *teóriou*) alebo *pozorovaním skutočného použitia* jazyka. Tento názor bol dodatočne ovplyvnený Fehlingovým štúdiom o probléme.[547] Dôvodom je určite fakt, že zatiaľ najdôležitejšie svedectvo o debate nájdeme u Varróna.

---

[547] *Cf.* Fehling [1956 – 1957]. Fehling podáva rozličné dostupné definície „*analógie*“ [1956:236 *ff*].

Varro[548] predstavuje stoika Kratesa[549] ako obhajcu anomalistov.[550] Krates, ako aj jeho nasledovníci z Pergamu, protirečia alexandrijskému knihovníkovi, žiakovi Aristofana z Byzancie[551] – „analogistovi“ Aristarchovi Samotráckemu.[552] Krates sa odvoláva na Chrysippovo tvrdenie, že jazyk je anomálny,

---

[548] Varr. *ling. lat.* ix, 1 (= **FDS** 640 > **SVF** ii 151): „Insignis eorum est error qui malunt quae nesciunt docere quam discere quae ignorant: in quo fuit Crates, nobilis grammaticus, qui fretus Chrysippo, homine acutissimo qui reliquit peri anomalias III libros, contra analogian atque Aristarchum est nixus, sed ita, ut scripta indicant eius, ut neutrius videatur pervidisse voluntatem, quod et Chrysippus de inaequabilitate cum scribit sermonis, propositum habet ostendere similes res dissimilibus verbis et dissimiles similibus esse vocabulis notatas, id quod est verum, et quod Aristarchus, de aequabilitate cum scribit eiusdem,vuerborum similitudinem quandam in inclinatione sequi iubet, quoad patiatur conseutudo“.

[549] Podľa Sudu [*Krates*-K2342]: Krates (2. stor. pred n. l.), syn Timokratov; z Mala, v Kilikii, stoický filozof. Bol prezývaný Homér pre jeho vášnivé zapojenie do gramatických a básnických rozborov. Bol súčasníkom gramatika Aristarcha v čase Ptolemaia VI. Filometra. Bol autorom textového komentára eposov Iliady a Odysey (9 kníh), atď. V Pergame podal základ tzv. *pergamskej gramatickej školy*, ktorá sledovala princípy anomálie.

[550] *Cf. Frs.* 65-70 *Mette*.

[551] Podľa Sudu [*Aristophanes*-A3933] Aristofanes Byzantský (cca 257 – 180 pred n. l.) bol žiakom Kallimacha a Zenodota, vedúcim alexandrijskej knižnice okolo roku 197. Bol odborníkom na akcentuáciu a punktuáciu, ako aj autorom štúdií z dejín jazyka. Na poli lexikografie spracoval zoznam zriedkavých a cudzích slov, ako aj gréckych fráz, a tiež špeciálne štúdie usporiadané podľa predmetu alebo dialektu. Zoznam slovies zverejnil v šiestich knihách. Okrem spisu o dejinách Téb, Boecie, o aténskej prostitúcii a biológii, napísal spis o jazykových anomáliach ako odpoveď na Chrysippovu knižku o probléme, čím sa skutočne začala polemika medzi dvoma školami.

[552] Aristarchos (cca 217 – 143 pred n. l.) bol astronóm a posledný zaznamenaný knihovník v Alexandrijskej knižnici. Na post sa dostal v roku 180 pred n. l., kým nebol odstránený kvôli dynastickým súťaženiam medzi Ptolemaiovcami. Zachovala sa jeho redakcia Iliady a Odysey, ktorá sa zakladala na detailne spracovaných analýzach.

pretože príbuzné v e c i sú pomenované rozličnými m e n a m i , kým príbuzné m e n á ukazujú úplne rozličné v e c i .[553]

Na druhej strane Aristarchos – ako uvádza na tom istom mieste Varro – tvrdí, že *podobné slová* musia mať aj *podobné koncovky* pri skloňovaní. Tak, ak sú dve slová príbuzné, môžeme očakávať, že aj pri ich skloňovaní budú mať podobné koncovky. Treba povedať aj to, že Aristarchos k tomu dodáva aj určité obmedzenie: tieto pravidlá platia do *„tej miery, do akej nám to umožňuje ich používanie*". Mal na mysli predovšetkým kritériá, ktoré rozlišujú *rod, pád, koncovku, počet slabík, prízvuk a figúru* (*t. j.* či je slovo jednoduché alebo zložené).[554] Tieto kritériá sa časom medzi analogistami znásobovali, aby sa zosilnili prostriedky zachytávania jazykových regularít.

Stanovisko, ktoré obhajuje Krates z Téb, nebolo ojedinelé a nachádzame ho ešte medzi staršími sofistami, u Gorgia a Protagora.[555] Dilemy o tom, kto predpisuje zákony a aký je vzťah medzi *nomos* a *physis*, resp. konvenciou a prírodou, pokračujú medzi sofistami. Týkajú sa Antifóna a jeho tvrdenia o arbitrarite predpisov a zákonov a ich nesúlade s prírodou,[556] pretože „vyslovená jedinečná vec nemá aj jedinečný význam".[557] Antifón sa preto venuje vzťahu medzi jazykom a *jeho predmetmi*, aby mohol poúčať o tom, aká je správna cesta pre *vytváranie nových mien*.[558] Tento problém – problém *korektnosti mien* (resp. *„orthotés onomatón"*)[559] – sa zdá všeobecnou témou

---

[553] Podľa názvov na Diogenovom zozname môžeme tvrdiť, že Chrysippos musel tejto téme venovať viacero kníh [*cf.* D.L. vii 189-201], i keď len jedna má priamo názov *Peri anomalias* [Varro, *de ling. lat.* ix, 1; FDS 640]. Sextos napríklad [*am* i 199] tvrdí, že porovnávanie mnohých príbuzných slov je analógia; *cf. ib.* 236, ako aj Sextov príklad z Pindaria, *am* i 202.

[554] Charis. p. 149.26 *ff.* Barwick.

[555] S.E. *am* vii, 84. O popularite tejto témy v Aténach svedčí aj Xenofón, *mem.* iii 14.2*sq*: „Teraz sa rozhovor viedol o menách a spôsobe, akým sú správne použité..."

[556] *Cf. Oxyr. pap.* 1364.*fr.*1, *Oxyr. pap.* 1797 [Antiphon, *fr.*44A; 44B DK ii, 353].

[557] Gal. *in. Hipp. de med. off.* xviiiB., 656 K.

[558] Gal. *gloss. Hipp.* (*prooem*). v, 706 B. = xx, 66-7 *Kuhn.*

[559] Democr. 20a (*apud Schol in Dion. Thr.*), Plat. *Phaedrus* 267c; Phld. *rhet.* 1. 191S; D.H. *Dem.* 26, Quint. 1.6.20; *cf.* D.L. vii, 83 = SVF ii 130 = LS 31C: „Lebo [podľa stoikov] sú

počas 5. storočia. Tá sa začína s problémami správneho vyslovovania, dikcie (*orthoepeia*)[560] a neskôr pokračuje otázkami, ktoré sa týkajú správnosti spôsobu, akým *meno*, t.j. *znak*, označuje pomenovanú *vec*. Platón tému pripisuje Protagorovi, Prodikovi a takmer výlučne sofistom.[561]

Platónov Sokrates videl jedinečný zákonitý prameň pre význam mien v zákonodarcovi a jazykotvorcovi (*nomothetés*)[562] v jednej osobe, ktorá nielenže vytvára a určuje *správny význam mien*, ale aj udržiava ich trvanie. Inými slovami, mená majú svoj ideál a jazykotvorca zachováva *ideálnosť* mien. Túto tému spomína ešte Sokratov učiteľ Prodikos, odborník na svojho krajana a dávneho básnika Simonida. Prodikos bol Sokratom uznaný majster v *odhaľovaní synoným*[563] – za päťdesiat drachiem učil o sémantických otázkach a pre sofistov „najvýznamnejšej otázke vo filozofii" – o *korektnosti mien*".[564] (Platón štyri pätiny svojho dialógu *Kratylos* venuje Sokratovej debate s Hermogenom. Iba jedna pätina, záverečná časť, zostáva pre rozhovor s Kratylom.)

Platón si tiež uvedomuje, že jazyk je nedôsledný.[565] Tak je napríklad menom *Sokrates* pomenovaný sám Sokrates. Keď ide o meno *Hermogenes*, prípad je už iný (i keď slovenský prekladateľ nám nehovorí, že je to preto, že Hermogenes nie je z Hermovho rodu). *Sokrates* je, povedali by sme,

---

dve veci, ktoré patria do jej kompetencie [logiky] – jednou je skúmanie pravej podstaty každého súcna, druhou dať mu slovné pomenovanie".

560 *Cf.* Phld. *rhet.* 1. 186S; D.H. 1. 90.

561 Protagoras – *Crat.* 391c; Prodikos – *Crat.* 384b, *Euthyd.* 277e; sofisti – *Crat.* 391b.

562 Plat. *Crat.* 389d *sq*: „Nemusí teda, môj najlepší, aj onen zákonodarca vedieť prednášať do hlások a slabík meno prirodzene vhodné pre každú jednotlivú vec a s pohľadom na to samé skutočné meno tvoriť a dávať všetky ostatné mená, ak chce byť uznávaným darcom mien? ..." [Špaňár].

563 *Cf.* Plat. *Euthyd.* 277e.

564 Plat. *Crat.* 384b. Sokrates počul len prednášku, ktorá stála jednu drachmu. Aristoteles hovorí (*rh.* 1415b12), že tí, ktorí tú sumu platili, zaspávali počas prednášky.

565 Democr. 68B20a DK; Plat. *Phaedr.* 267c charakterizuje Protagorove lingvistické záujmy.

atomárne meno a má jedinečný význam. Keď ide o meno *Hermogenes* (*Hermo – genes*), to nie je tak. Význam mena „*Hermogenes*" je niečo iné, akoby samotný Hermogenes skutočne bol z Hermovho rodu, i keď to sám Hermogenes nie je.[566] Hermogenovo *meno* nie je *pravdivé* – ono *nepomenúva správnym spôsobom*.

Hermogenes s týmto Sokratovým tvrdením nesúhlasí, a tak kritizuje Kratylovu definíciu *prirodzenej korektnosti mien*:

> Nemôžem uveriť tomu, že existuje akási iná korektnosť mena ako tá, čo vznikla dohodou a súhlasom (*synthéké kai homologia*),[567] ... alebo povedzme zmluvou[568]... pretože žiadne meno nevzniká od prírody (*perphykenai physei*) pre každú jedinečnú vec, ale podľa dohody (*nomôi*) a zvyku (*ethei*) tých, ktorí sú zvyknutí tak to nazývať (*kalountôn*).[569]

Stoická citlivosť na jazykové anomálie, akú Varro pripisuje Kratesovi, mala príčinu aj v tom, že ako cudzinci väčšinou semitského, nehelénskeho pôvodu, si všímali mnohé nedostatky v každodennom používaní mien, fráz a výrazov. Na druhej strane, ako obhajcovia gréckej klasickej tradície a kultúry zastávali stanovisko, že mnohé filozofické problémy a paradoxy majú príčinu v nedôslednom používaní jazyka (inými slovami, keby sa jazyk dôsledne používal, nielenže by sme sa vyhli určitým paradoxom, ale aj všetci ľudia by hovorili jedným jazykom).

Sextos Empirikos okrem Chrysippových príkladov uvádza aj ten, že Atény alebo Téby majú formu množného čísla, i keď ide o jedno mesto.[570] Chrysippov (pseudo) rival Diodoros išiel ešte ďalej od Hermogenovej *zmluvnej dohody a súhlasu*. Dávanie mien, sám krst, je *úplne arbitrárny*. Podľa Diodora pri chápaní významu mien je dôležité to, čo by sme dnes nazvali zachytávanie intencionálneho aktu hovorcu:

> Žiadne meno nie je dvojzmyselné. Nikto nemôže myslieť alebo povedať niečo

---

[566] Plat. *Crat.* 383b.

[567] *Ibid.* 384c10-d1.

[568] *Ibid.* 383a6-7.

[569] *Ibid.* 384d7-9

[570] S.E. *am* i 154.

> dvojzmyselné a nič netreba považovať za také, že môže byť mimo toho, o čom si hovoriaci myslí, že hovorí. Ak si rozumel niečo iné, ako to, čo som mal na mysli povedať, vedz, že som hovoril skôr nejasne než dvojzmyselne. Pretože vlastnosť dvojzmyselných slov by mala byť taká, že ktokoľvek by niečo povedal, boli by povedané dve alebo viac vecí, i keď si myslí, že hovorí jednu.[571]

Preto Diodoros svojim sluhom dal mená "*Predsa*" (ale aj podľa iných spojok) a „*Tento*“ a „*Hento*“.[572] Svojej dcére dal mužské meno, *Theogonis*.[573] Príklad, ktorý mal Diodoros na mysli, keď dával mená svojim sluhom, má pravdepodobne svoj prameň v Hermogenovom tvrdení, že mená sú korektné nielen po ich *prvom krste*, ale aj po ich výmene, substitúcii:

> ako keď zmeníme mená našich sluhov, mená, ktorými sme tie predchádzujúce zmenili, nie sú menej korektné ako predchádzajúce.[574]

Varro sa vo svojej analýze problému regularít snaží presvedčiť čitateľa o svojom vlastnom názore na problém. Podľa neho žiadny konflikt medzi dvoma filozofmi a ich tvrdeniami, ako aj školami v skutočnosti neexistuje, skôr ide o Kratesovo nedorozumenie. I keby toto tvrdenie nebolo úplne chybné z Varrónovho stanoviska, to ešte neznamená, že tento spor skutočne nikdy neexistoval.

Aristarchovo stanovisko skôr vychádza zo skúsenosti služobnej jazykovej politiky z prvého obdobia helenizmu. Tá za svoj cieľ mala nielen kultúrnu, ale aj úradnú motiváciu pre štandardizáciu jazyka. V Alexandrii – v *Museione*

---

[571] Döring *Fr.* 111; Gell. xi 12, 1-3, ed Marchall (1969); Diodorus fr. 7 Giannantoni (časť); LS 37N; SVF ii 152; FDS 636; *cf.* Varr. *ling. lat.* ix, 1 = SVF ii 151 = FDS 640; *cf.* D.L. vii 187: „Diodorus autem, cui cognomen Crono fuit: 'nulum' inquit 'verbum est ambiguum, nec quisquam ambiguam dicit aut sentit, nec aliud dici videri debet, quam quod se dicere sentit is, qui dicit. At cum ego' inquit 'aliud sensi, tu aliud accepisti, obscure magis dictum videri potest quam ambigue; ambigui enim verbi natura illa esse debuit, ut qui id diceret, duo vel plura diceret. Nemo qutem duo vel plura diceret. Nemo qutem duo vel plura dicit, qui se sensit unum dicere“.

[572] Döring, *Frgs*. 112; 114; Ammon. *in int.* 38, 17-20; Diodorus fr.7 Giannantoni (časť); LS 37O; Döring Frg. 111; Gell. xi 12, 1-3; Diodorus fr.7 Giannantoni (časť); LS 37N; SVF ii 152; FDS 636; *cf.* Varro, *de ling. lat.* ix, 1 = SVF II. ii 151 = FDS 640; *cf.* D.L. vii 187.

[573] Döring Fr. 101 = Clem. *strom.* iv, 19,121,3.

[574] Plat. *Crat.* 384d3-5

a v knižnici – prebiehala redakcia Homérových spisov, ich štandardizácia z rozličných rukopisov zozbieraných z celého helenistického sveta. Veľký počet alexandrijských jazykovedcov pod vedením Zenodota z Efezu a iných odborníkov sa snažil odhaliť, čo z nich skutočne patrí Homérovi. Jedno zo základných kritérií sa prejavovalo v úsilí eliminovať výrazy, ktoré nie sú v duchu gréckeho jazyka. Význam problematických viet a fráz, slov a mien sa dekódoval predovšetkým rafinovanou etymologickou analýzou. Tak sa aj *barbarizmus*, *helenizmus*, *etymológia*, *solicizmus* – okrem iných prostriedkov, ktoré spomína Aristarchos – opierali o viac ako dve storočia dlhú tradíciu úsilia odpovedať na otázku o pôvode jazyka. Konečným výsledkom redakcie Homérových prác mal byť, samozrejme, *jeden* správny a autentický rukopis.

Cesta rekonštrukcie Homérových prác vychádzala z presvedčenia, že ak jazyk má byť univerzálnym prostriedkom dorozumievania, potom jeho povaha musí vznikať z jedinečného pôvodu. V opačnom prípade slová stratia význam, a tým zanikne aj možnosť dorozumenia medzi ľuďmi. Správne používanie jazyka v komunikácii musí byť regulované uniformne a všeobecne. Platónova analogistická koncepcia mala vplyv, aj keď išlo o alexandrijskú redakciu *Starého zákona*;[575] vyskytuje sa už v jeho prvých riadkoch, aby sa eliminovali všetky neskoršie možné nedorozumenia. Správny význam každého zapísaného Božieho slova je len jeden, a Boh je tým tvorcom a zákonným udržiavateľom správnosti (pomenovania a významov) mien. To znamená, že aj pravidlá jazyka musia vychádzať z jedného zákonného prameňa, ktorý bude kritériom na rozoznávanie správnych mien od tých nesprávnych.[576]

---

[575] Len na prekladanie *Septuagintu*, na odporúčanie Demetria z Faleronu, Ptolemaios I. Sótér zamestnal a uhostil 72 rabínov [Aristeas, *Philocr.* 9-10, 47, 273].

[576] Ak sa na vec pozeráme z aspektu politických motívov pre obhajobu tejto teórie, musíme uznať aj nasledujúci fakt, ktorý mohol motivovať alexandrijcov. Keby to nebolo tak, rozpočet pre prácu na projektoch viazaných na redakciu Homéra a *Nového zákona*, ktorý vykonával obrovský počet knihovníkov platených alexandrijskými daňovými poplatníkmi, by bol pred lokálnou byrokraciou neobhájiteľný.

Orthoepeia alebo diskusia na tému správnosti mien mala svoju kontinuitu až do Quintiliana,[577] ktorý ju rozoberá spolu s *ortografiou*, správnou latinčinou a ostatnými tradičnými gramatickými otázkami Tie sa netýkajú štýlu alebo rétoriky, pretože ešte od prvých stoikov predstavujú klasické dialektické problémy.[578]

Keď všetky slová sú vedené jedinečnou povahou, význam mena sa dá rozobrať alebo rekonštruovať (aj) z jeho *etymológie*. Tak je napríklad podľa Augustína slovo *verbum* etymologicky odvodené od *vero boando – pravdivá ozvena*.[579] Etymologicky môžeme rozčleniť nejasné výrazy na jeho časti. Idea je čisto platónska.[580] Analýza vedie k určitým atomárnym formám jazyka alebo k *jazykovým prvkom*. (Tak sa i meno *Pegasus* skladá z dvoch atomárnych ideí alebo pojmov, *krídlatosti* a *koňovitosti*). Meno nám hovorí o dejinách svojho generovania a navodzuje nás na jeho tonálny a zmyslový prvok. „Jazykotvorca", ako aj básnik, musia začať podobne ako v hudbe určitými zvukmi: hláskami, spoluhláskami atď.[581] Meno je fonetický *mimesis* objektov pomenovania. Galenos hovorí o tom, že

> (ako pri ohni), aj prvky zvuku vytvárajú najprv slabiky, potom z nich vzniká meno a sloveso, ale aj predložka, člen a spojka, ktoré zasa Chrysippos nazýva prvkami reči.[582]

Origenes uvádza, že Aristoteles (ako aj Hermogenes[583]) hovoril, že mená a ich významy vznikli dohodou medzi ľuďmi,[584] i keď je sám pôvod jazyka podľa

---

[577] i. 6. 1; i. 7. 1.

[578] O niektorých aspektoch tejto diskusie *cf.* Gahér [2006: kap. I. – III.].

[579] Aug. *de dial.* 6. Augustínov návod pripomína Platónov návod z *Crat.* 389b-e a rozoberanie prírodného ladenia zvukov, z ktorých sa skladajú zvuky hlások pre mená.

[580] Niekto by mohol povedať, že sa tá idea dnes podobá na predpoklady Chomského pojmu *Deep Grammar Structure*.

[581] Plat. *Crat.* 390d *sq.*

[582] Gal. *de placitis Hippocratis et Platonis,* viii, 3 = **SVF** ii 148 [prel. M. Okál].

[583] Plat. *Crat.* 384d.

[584] Arist. *de int.* 16a.

Aristotela tiež mimetický.[585] Pre stoikov sú slová „prirodzeným“ napodobnením vecí[586] a určitým druhom deskripcie (môžu byť takým niečím, ako sú Russellove „skrátené opisy“).[587] Podľa stoikov mená označujú veci *prirodzeným spôsobom*. Pri dohode o menách, hoci ide o konvencionalistický prístup, stoici tvrdia, že sme tiež vedení prírodou, ktorá preniká našou vôľou, aj sa za ňou skrýva.[588] O správnosť mien sa tiež starajú bohovia, za postavami ktorých sa metaforicky skrývajú vlastnosti, ako aj relácie medzi vlastnosťami prírody. V pozadí všetkých vlastne stojí jeden zákonodarca.[589] Epikuros, ako aj Aristoteles pripúšťa, že jazyk vznikol mimetickým spôsobom. Na rozdiel od stoikov tvrdí, že ďalej sa už jazyk pohybuje smerom ku konvenčnej štandardizácii.[590]

Zdá sa, že takéto vysvetlenie otázky jazyka a jeho *začiatku* bolo medzi Grékmi bežné. Jeho *ďalší rozvoj* sa často vysvetľoval jeho *e v o l ú c i o u*. Tak historik Diodoros Sicílsky tvrdí, že sa výkriky – zmätené a bez významu – pomaly formujú a artikulujú do formy jazyka.[591] Podľa jeho názoru časom sa musí prejaviť súhlas s výrazmi pre každý objekt, a tak sa vytvára *komunikácia o všetkom.*[592] Na druhej strane, podľa Platónovho návodu v *Prot.*, v ktorom sa popiera evolúcia, jazyk sa dostáva k ľudom priamo od bohov, prostredníctvom Prometea – ten odhalil ľudom mnohé božské tajomstvá, medzi inými aj jazyk, ktorý zvládli postupným nacvičovaním.[593] Takéto

---

[585] Arist. *rh.* 1404a20.

[586] Orig. *Cels.* i. 24 = **SVF** ii 146: „O prirodzenosti mien vznikol veľký spor – totiž, či vznikli ustanovením ľudí, ako sa nazdával Aristoteles, alebo či majú prirodzený pôvod, ako si myslia stoici; lebo vraj prvé zvuky sú napodobnením vecí, podľa ktorých vznikajú slová“ [Okál].

[587] *Cf.* **LS** p. 195.

[588] Orig. *Cels.* i. 24.

[589] Ammon. *in int.* 35. 16; 36, 23; *cf.* **SVF** ii 1066, 1070, *etc.*

[590] Varr. *ling. lat.* vi, 56; Sen. *de ira*, i. 3 – deti ani zvieratá nemajú jazyk, ale vydávajú zvuky podobné jazyku.

[591] Diod. Sic., 1.8.1 – 7.

[592] *Ibid.*

[593] *Prot.* 322a.

tvrdenie nachádzame aj u Euripida, kde podľa slov jeho Thésea jazyk ako orgán a posla reči nám tiež darovali bohovia, aby sme sa vyhli zmätku vládnucemu medzi zvieratami.[594] Musíme dodať aj Sokratovo tvrdenie, že podľa Homérovej autority bohovia aj ľudia často používajú rozličné mená pre rovnaké veci, s tým, že *„mená, ktoré používajú bohovia, správne a prirodzene patria veciam*“.[595]

Sama teória mimetického pôvodu sa nám nemusí zdať úplne prijateľná, i keď posledná významná teória takéhoto druhu bola Marrova, tzv. *„pracovná teória jazyka*“, inšpirovaná onehdy dosť vplyvnou knihou *Otázky leninizmu*. Keby to však bolo tak, že každý správny význam je len jeden, platila by pripomienka stoikov: buď musíme tvrdiť, že je jeden jazyk pre všetkých (a vieme, že to nie je tak), alebo musíme dať odpoveď na otázku, ako vznikajú jazykové nedôslednosti, ktoré sa prejavujú v jeho každodennom použití, pričom ako dôsledok máme paradoxy typu „*Voz*“[596] a iné.

Aj alexandrijci, aj stoici boli obhajcovia klasickej helenistickej tradície. V prípade redakcie Homérových prác tu ide o jasnú vec. Ale čo s Aristofanom, ktorý sa s významom mena často len pohráva? Stoici skôr inklinovali práve k takým výnimkám a príkladom, akými sa bavil Aristofanes.

Aj stoicizmus, aj alexandrijská tradícia až po latinských autorov, akým bol Varro alebo neskôr Augustín (vo svojej *de Dialectica*), sa zhodujú v jednom. Tam, kde regularity nie sú, treba ich zabezpečiť a zaviesť. Rozlišovanie existuje len v spôsobe, akým dochádzame k správnym regularitám. Alexandrijci vychádzajúci z klasickej tradície verili, že regularity už nejakým spôsobom sú, len ich treba odhaliť a snažiť sa zredukovať iregularity na regulárne štandardy. Stoici sa skôr prikláňali k stanovisku, že iregularity musíme podriadiť určitým *p r e s k r i p c i á m*. To platí nielen vtedy, keď ide o vžité výrazy, ale i keď ide o *n o v é*, resp. konštruované slová a mená, ktorým prisudzujeme (alebo konštruujeme) nové, zatiaľ neexistujúce významy. Pre alexandrijcov význam mien už raz *e x i s t o v a l* a my sa

594 Eur. *Supp.* 201 *sq.*

595 Plat. *Crat.* 391d.

596 D.L. vii 187 = **LS** 37R. *Cf.* **LS** 37S.

musíme snažiť vyhýbať iregularitám úsilím odhaliť ich pôvod, *t.j.* pôvodný význam. Pre stoikov význam je regulovaný *d o h o d o u* a dohoda je základom platnosti *p r e d p i s u*. Ešte od čias Zenóna boli stoici známi vymýšľaním nových mien alebo pridávaním starým významom nové.[597] Ale aj jedni, aj druhí by sa zhodli v tom, že predpis, ktorý sa týka mien, by mal byť jeden a platiť všeobecne. Ak sa predpisy líšia, vzniká *amfibolia*, resp. *ambiguita* a potom – ako v prípade mnohých nejasných pasáží u Homéra – množstvo filozofických paradoxov.

Až s neskorým stoicizmom – ako aj u Dionýzia Thráckeho (*c.* 170 – 90 *pred n. l.*)[598] a v *Syntaxe* Apollónia Dyskola, na ktoré mal stoicizmus výnimočný vplyv – sa opis gramatických kritérií alebo predpisov pre pridávanie a odhalenie správnych významov zdá takmer kompletný. Tu sa stráca ostrá hranica medzi analogistami a anomalistami a končí sa debata o prirodzenosti mien. Čo pre nás z historického hľadiska zostáva zaujímavé, je to, že táto debata predstavuje prvý pokus o riešenie filozofických problémov ako sú ambiguity – pomenovaním povahy problémov a vytváraním prostriedkov na ich gramatickú analýzu.

Na záver pripomeňme, že i keď sa Sextovi zdalo, že na to, aby sme hovorili správnou gréčtinou[599] a zaoberali sa filozofiou, nepotrebujeme gramatiku, zdá sa, že väčšina filozofických problémov helenistického obdobia nie je zrozumiteľná bez presného pochopenia vzťahu predstaviteľov filozofie tohto obdobia k jazyku, ako aj toho, z akých prameňov vznikali ich koncepcie.

---

597 **FDS** 232; 254; 115; 248a – **SVF** i 33, 34a, b, 35.

598 Dionýzios sa narodil v Byzancii a študoval v Alexandrii u Aristarcha.

599 S.E. *am* i. 191. Každodenná konverzácia stačí, aby sme jej prostredníctvom štandardizovali správne používanie slov.

A2. Cicerónov preklad termínu ἀξίωμα[600]

Prekladanie pôvodných gréckych termínov do latinčiny je téma, ktorá začína byť aktuálnou koncom helenistického obdobia – so zánikom samostatnosti a vplyvu gréckej kultúry a súčasným pôsobením všeobecnej rímskej dominancie, začína sa koncom republikánskeho a začiatkom imperiálneho obdobia, v priebehu prvého storočia p. n. l. Na tomto mieste sa sústredíme len na jeden dôležitý problém „archeológie logiky“ – na pokus o preklad stoického termínu ἀξίωμα.

Cicero píše svoje filozofické knihy hlavne po nešťastných udalostiach, ktorými sa končí jeho kariéra. Pred koncom svojho plodného politického života sa zaväzuje, ako k svojej verejnej povinnosti,[601] venovať rímskej mládeži spisy, ktoré by mali preberať najdôležitejšie filozofické otázky. Tento filozofický opus obsahuje *de natura deorum, de divinatione, de fato, academica priora et secunda, topica, Tusculum disputationes*. Knihy sú písané dialógovou formou, *akademickým* spôsobom vykladania *pro et contra*, kým ich skutočný obsah predstavuje encyklopedický prehľad a výklad najvplyvnejších filozofických škôl: akadémie a stoicizmu, v menšej miere peripatetikov, a stále negatívnej kritike epikurovcov.

Pre nás sú jeho knihy dôležitým prameňom formovania predstáv o dejinách logiky. Tým skôr, že spôsob jeho písania sa nezriedka opiera nielen o výklad týchto učení, ale aj o ich dôsledné citovanie priamo z prameňov, z rukopisov, ktoré ležali na jeho stole. Ako aj jeho priateľ Varro, aj Cicero sa pokúša preniesť a priblížiť filozofiu rímskemu prostrediu. Cicero píše pod tlakom politických hrozieb a nepríjemných okolností, ako aj veľkých očakávaní. Pracuje s pocitom poslania a ponáhľa sa čím skôr dokončiť svoju úlohy. Tento tlak má pre nás aj jeden výhodný výsledok – z písania týmto spôsobom nám zostalo bohatstvo pôvodných prameňov, keďže sa autor často odvoláva

---

[600] Text bol prezentovaný na XI. *Česko-slovenskom sympóziu analytickej filozofie* v Smoleniciach, na jar 1998.

[601] Cic. *nat. deo.* i. 7.

na práce alebo v detailoch polemizuje s prácami, ktoré ovplyvňovali jeho dobu. Na druhej strane, svedectvá tohto druhu sú často aj dôvodom mylných interpretácií: ťažko je presne určiť, čo je prebraté z pôvodného zdroja a čo je názor alebo komentár samotného autora. S touto charakteristikou sa stretávame aj v iných učených kruhoch tej doby.

Vo svojej snahe Cicero čelí jednému problému – zaviesť adekvátne latinské termíny, ktoré korešpondujú s ich miestom v aparáte tej gréckej školy, ktorú chce predstaviť.

V niektorých prípadoch Cicero pri preklade *ponecháva pôvodný grécky termín* – vtedy, keď sa mu zdá, že tento je už do značnej miery zaužívaný, že by ho jeho latinská transkripcia nenahradila. Okrem toho je presvedčený, že jazyk Rimanov už má istú úroveň a je často v mnohých aspektoch v odbornom zmysle vyspelejší než jazyk Grékov.[602]

Problém, na ktorý Cicero naráža, je určite aj v tom, že grécka odborná terminológia – predovšetkým zo stoického prostredia – často využíva *novovytvorené termíny* plniace technickú rolu. Tieto termíny sa zdajú byť cudzími dokonca aj v gréckom jazykovom prostredí.[603] Z toho dôvodu sa Cicero často snaží podať aj dodatočné vysvetlenie svojich rozhodnutí pri preklade. Uvádza tak spolu *p ô v o d n é* grécke slovo, *n o v ý* latinský názov a *k o n t e x t*, ktorý zachytáva jeho význam. Ako sám uvádza,[604] v preklade chce dodržiavať niektoré princípy – *resp*.

a) nachádza *latinské termíny, ktoré sú častejšie používané a menej technické ako ich grécky ekvivalent*;

b) *používa viacero termínov pre preklad gréckeho slova*;

c) *priamo používa grécky termín.*[605]

---

[602] K tejto otázke sa Cicero vracia v úvodných slovách *de fato, de nat. deo.* i *tusc. disp. Pozri* predovšetkým Cic. *tusc. disp.* i, i, 1 – 2., *nat. deo.* i, iv, 8; *div.* i, i, 1; *fat.* i, 1.

[603] *Cf.* Cic. *nat. deo.* i. 44; *fin.* i. 3 – 5; pre stoickú terminologickú invenciu *cf.* SVF i, 33 – 35 [Gal. *de diff. puls.* iii,1]; *ibid.* Cic. *fin.* iii. 2,5; 4,15; *tusc.* v. 12,34.

[604] Cic. *fin.* iii. 15.

[605] Keď rozoberá Cicerónove filozofické prekladateľské umenie, predovšetkým v jeho pokuse o preklad Platónovho spisu *Timaios*, Powell [1996:247] uvádza celkové

Sústredíme sa len na jeden kľúčový termín stoickej filozofie – termín ἀξίωμα – a na Cicerónov pokus o jeho preklad. A tiež na návrhy jeho chápania, ako aj na jeho ďalší osud v prostredí rímskej a latinskej filozofie.

Význam termínu ἀξίωμα – ktorý sa dnes najčastejšie nahrádza termínom *výrok* resp. *propozícia* – sa v stoickej filozofii odlišuje od tých, ktoré nachádzame u Aristotela[606] ako *súd* alebo v použití u alexandrijského matematika Euklida.[607] Preto spomenieme nasledujúce tradičné rozlišovanie medzi *dvoma teóriami propozícií*.

Prvú nazvime *terministická* teória propozície. Svoj pôvod má v Aristotelovom *de interpretatione*[608] a zakladá sa na *propozičnej referencii*. V tomto prístupe sa analýza zakladá na spôsobe, akým všetky slová v propozícii vplývajú jedny na druhé s ohľadom na ich referenciu alebo logický status. Inými slovami, analýza propozície je analýzou jej súčastí – mena, slovesa, predikátu – a toho, čo tieto súčasti označujú. Časti, z ktorých sa skladá propozícia, majú samy osebe vlastný význam. Čokoľvek propozícia znamená, čerpá to z významu svojich konštituentov.[609] Ale všetky slová neúčinkujú rovnakým spôsobom na formovanie významu vety. Slová rozlišujeme podľa toho, či sú *kategorematické* (subjektové alebo predikátové termíny), alebo *synkategorematické* (ktoré majú určitú funkciu) [*lat.*

---

hodnotenie, že rímska skúsenosť je pri preklade gréckych termínov počas Cicerónovej doby veľmi skromná a to by mohol byť zároveň aj dôvod, prečo sa raným rímskym výsledkom môže pripísať *nedostatok dôslednosti a disciplíny*.

606 Napr. Arist. *metaph.* 997a7, 1005b33, *an. po.* 72a17; alebo Arist. *metaph.* 1005a20; Polystr. p.16 W.

607 *Cf.* Proclus *in prim. Eucl. el.* podľa Morrow [1970:159; 203; 205 – 14]; Gould [1962]. Heath [1926].

608 Arist. *de int.* 17a20: „Soudy jsou jednak jednoduché, v nichž se něco o něčem vypovídá nebo něco něčemu odpírá, jednak spojené z těchto jednoduchých, a to jsou pak již soudy složené." *Ib.* 17a25: „Kladný soud je soud, v němž se něco něčemu přičítá, záporný soud je soud, v němž se něco něčemu odpírá" [Kříž].

609 Podobnú formuláciu nachádzame aj u Russella [1919:290].

officium][610] v interpretácii kategorematických slov – také sú spojky *negácia, disjunkcia, excepcia, exklúzia, konjunkcia, implikácia*.

Druhá koncepcia, tzv. *d i k t i s t i c k á*, sa zakladá na tvrdení o príbuznosti sémantických, logických, epistemologických a ontologických učení. To, v čom sa diktizmus značne odlišuje od terminizmu, je fakt, že analýza celej propozície nie je v jej častiach, ale v tom, čo tvrdí *ako celok*. Tento holistický prístup má svoje pramene v stoicizme. Pozrime sa preto na grécke pramene, ktoré uvádzajú jeho bližší význam. Interpretáciu tohto termínu podľa stoického chápania nachádzame na niekoľkých miestach – u Diogena Laertského, Sexta Empirika, Gellia a Sudu. D i o g e n e s sa takto vyjadruje:

> Ἀξίωμα je to, čo je pravdivé alebo nepravdivé, alebo ú p l n á v e c, ktorá môže byť sama osebe poprené, ako hovorí Chrysippos vo svojich *Dialektických definíciach*: Ἀξίωμα je to, čo môže byť samo osebe popreté alebo potvrdené, napríklad: *„je deň, Dion sa prechádza"*. Pomenovanie ἀξίωμα má od *uznať* (ἀξιοῦσθαι) alebo *odmietnuť*.[611]

Pre Diogena je ἀξίωμα úplná (dokonalá) vec, πρᾶγμα αὐτοτελὲς.[612] Pár riadkov predtým sa vyjadruje, že ἀξίωματα sú úplné s ohľadom na to, či patria pod úplné (dokonalé) λ ε κ τ ὸ ν.[613]

Zdá sa, že definície a kontexty nachádzané u S u d u,[614] pochádzajú z rovnakých zdrojov, aké používajú aj jeho predchodcovia, predovšetkým Diogenes, čo svedčí o tom, že mohli predstavovať akúsi štandardnú

---

[610] *Cf.* Cic. komentár o svojom rozhodnutí prekladať grécky termín καθῆκον ako *officium* v *att.* 16.11.4; 16.14.3; *off.* 1, 2, 4 *sq*.

[611] D.L. vii, 65: „Ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος· ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, ὡς ὁ Χρύσιππός φησιν ἐν τοῖς Διαλεκτικοῖς ὅροις, "ἀξίωμα ἐστι τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, οἷον Ἡμέρα ἐστί, Δίων περιπατεῖ." ὠνόμασται δὲ τὸ ἀξίωμα ἀπὸ τοῦ ἀξιοῦσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι." Cf. SVF ii 193-206a [*cf.* LSJ: ἀξιόω].

[612] Long a Sedley [1987:195 – 202] termín πρᾶγμα αὐτοτελὲς čítajú ako „a state of affairs".

[613] *Cf.* Mates [1961:16]. O sémantických stránkach tohto pojmu, v kontexte stoickej sémantickej teórie, cf. Kneale [1962], Frede [1994] i Gahér [2006].

[614] Suda, *Adler* №: **A** 2825-7 (Ἀξίωμα); 2828 (Ἀξιώματα); 3628 (Ἀποφαντόν); **K** 844 (Καταφαντὸν); 1039 (Κατηγόρημα), **Π** 3254 (Πύσμα).

formuláciu termínu.[615]

> Ἀξίωμα je to, čo je buď pravdivé alebo nepravdivé, alebo úplná vec, ktorá môže byť kladená alebo popieraná sama osebe. Napríklad *„je deň*“, *„Dion sa prechádza*“. Medzi filozofmi názov ἀξίωμα dostala podľa toho, či platí alebo neplatí... preto, že ἀξίωμα hovoríme, keď niečo tvrdíme alebo popierame ako pravdivé alebo nepravdivé.

Rímske zdroje nám poukazujú na určité problémy v interpretácii tohto pojmu. Gellius svoju definíciu preberá z gréckych zdrojov. Poznámky z *Atických nocí* svedčia o snahe dozvedieť sa viac o jeho význame. V dilemách nad tým, ako podať jeho preklad, sa mu zdá potrebné podať aj originál:[616]

> ... pretože som sa musel naučiť περὶ ἀξιωμάτων, ktoré Marcus Varro označuje raz *profata* a raz *proloquia*... Zdržal som sa prekladu, pretože by bolo treba použiť nové a ešte nezhotovené slová, ktoré by – pre ich nezvyčajnosť – ucho ťažko znášalo.

Odvoláva sa aj na svojich predchodcov, na Varróna a Cicerónа:

> M. Varro v dvadsiatej štvrtej knihe *O latinčine*, venovanej Cicerónovi, podáva takúto definíciu: *Proloquium* je myšlienka, ktorej nič nechýba.[617]

---

[615] Suda, *s.v. Axioma* [Adler №: *alpha*, 2827]: „Ἀξίωμα δέ ἐστιν τουτέστιν ἀληθὲς ἢ ψευδὲς ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ ἢ καταφαντόν· οἷον, ἡμέρα ἐστί· Δίων περιπατεῖ. ὠνόμασται δὲ ἀξίωμα παρὰ φιλοσόφοις ἀπὸ τοῦ ἀξιοῦσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι... ἀξίωμα μὲν γάρ ἐστιν, ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα, ἢ ἀληθὲς ἢ ψευδές.“ Terministickú formuláciu nachádzame aj u Sudu*, s.v. Axiomata* [Adler №: *alpha*, 2828]: „Αξιώματα·οὕτως λέγει ᾽Αριστοτέλης καὶ τὰς δεομένας ἀποδείξεως προτάσεις, καὶ τὰς ἀναποδείκτους, ὡς ἔθος αὐτῷ“. Porovnanie dvoch formulácií nájdeme ešte u Ammonia, *in arist. an. pr. p*. 26,33-27,4 (>SVF ii, 237): „οἱ δὲ Στωικοὶ ἀξιώματα αὐτὰς ἐκάλουν καὶ λήμματα παρὰ τὸ λαμβάνειν καὶ αὐτὰς ἀληθεῖς εἶναι, ὡς τὰ παρὰ τοῖς γεωμέτραις ἀξιώματα. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης προτάσεις αὐτὰς καλεῖ.“

[616] Gell. xvi. 8.2: „Tum, quia in primo περὶ ἀξιωμάτων discendum, quae M. Varro alias *profata* alias *proloquia* appellat... Hoc ego supersedi vertere, quia novis et inconditis vocibus utendum fuit, quas pati aures per insolentiam vix possent.“ Varr. *ling. lat. Fr.* 28.

[617] Gell. xvi. 8. 4: „Sed M. Varro in libro de Lingua Latina ad Cicero nem quarto vicesimo expeditissime ita finit: *Proloquium est sententia in qua nihil desideratur*“.

V snahe preštudovať prvú kapitolu stoickej logiky pod menom περὶ ἀξιωμάτων a lepšie sa oboznámiť s témou, Gellius sa pokúša zohnať rukopis *Commentarium de Proloquiis* Lucia Elia. Ten ho vôbec neuspokojil, pretože

> v ňom nie je nič také, čo by bolo písané na poučenie.

Vo svojej správe pokračuje:[618]

> Bol som preto nútený obrátiť sa na grécke knihy. Z nich som sa dozvedel túto definíciu slova ἀξίωμα: úplné λεκτὸν samo osebe tvrdené.

Sextos podáva formuláciu, ktorá je totožná s horeuvedeným Gelliovým návodom z Varróna.[619]

Propozícia, resp. ἀξίωμα, môže byť formovaná a s pomocou negácie aj tvoriť záporný výrok. Tak napríklad Sextos uvádza, že:[620]

> ... [stoici] hovoria, že ἀξίωμα *„je deň"* je aktuálne pravdivá, kým *„je noc"* je nepravdivá, a *„nie je, že: je deň"* nepravdivá, zatiaľ čo výpoveď *„nie je, že: je noc"* je pravdivá.

Pritom „aktuálnosť", a tým aj pravdivosť propozície je závislá od *momentu jej vyslovenia*.

Zatiaľ len predbežne podčiarkneme rozdiel medzi horeuvedenými definíciami. Diogenes uvádza, že ἀξίωμα je „úplná (resp. dokonalá) vec". Pod *úplnou vecou*, ako sa vyjadruje o niekoľko odsekov pred tým,[621] chce povedať, že *axiómata* sú úplné, pretože patria pod úplné (alebo *dokonalé*, *perfektné*) λεκτόν. Diogenes, rovnako ako aj Suda, uvádzajú príklad v prítomnom čase: *„je deň, Dion sa prechádza"*. Keď chce podať príklady charakteristické pre tieto propozície, Gellius – verný autoritám gréckych

---

[618] Gell. xvi. 8.4: „Redimus igitur necessario ad Graecos libros. Ex quibus accepimus ἀξίωμα esse his verbis definitum: λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀπόφαντον ὅσον ἐφ᾽ αὑτῷ".

[619] S.E. *ph* ii 104 (LS35C2): καὶ τὸ μὲν ἀξίωμα φασιν εἶναι λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ; *cf.* jeho definícia pojmu ἀξίωμα: SE *am* viii, 12.

[620] S.E. *am* viii, 103 (= LS34F): „Πρὸς τούτοις ὅταν λέγωσι τὸ μὲν "ἡμέρα ἔστιν" ἀξίωμα ἐπὶ τοῦ παρόντος εἶναι ἀληθές, τὸ δὲ "νὺξ ἔστι" ψεῦδος, καὶ τὸ μὲν "οὐχὶ ἡμέρα ἔστι" ψεῦδος, τὸ δὲ "οὐχὶ νὺξ ἔστιν" ἀληθές."

[621] D.L. vii, 63, *cf.* S.E. *am* viii, 11 (=SVF ii 266, LS 33B).

zdrojov, na ktoré sa „obracia“, – ich väčšinou uvádza v minulom čase:[622]

> ... jeho definícia bude jasnejšia, ak poviem príklad. Ἀξίωμα alebo – ak chceš – *proloquium*, je tohto druhu: „Hanibal bol z Kartága“; „Scipius zničil Numantiu“; „Milo bol obvinený za vraždu“; „pôžitok nie je ani to dobré, ani to zlé“; tak všeobecne, všetko, čo je *povedané* a čo je *úplné a dokonale myslené, vyjadrené slovami,* a čo je *nutne* buď pravdivé alebo nepravdivé, dialektici označujú ἀξίωμα; ako som povedal, podľa M. Varróna to je *proloquium* a podľa samotného M. Ciceróna *pronuntiatum*, čo je slovo, o ktorom sa vyjadril, že ho bude používať, kým nenájde lepšie.

Cicero potrebuje dodatočne poukázať na Chrysippov názor, že každá propozícia je *buď pravdivá* alebo *nepravdivá*.[623] Toto stoické stanovisko zdôrazňuje aj Plutarchos v *de fato.*[624] Na niekoľkých miestach Cicero opakuje štandardnú definíciu, ale zdôrazňuje aj jej stoický kontext.

> Chrysippos by uvažoval takto: „Ak existuje pohyb bez príčiny, nebude každá propozícia (ktorú dialektici volajú ἀξίωμα) buď pravdivá alebo nepravdivá. Pretože to, čo nemá žiadne účinné príčiny, nebude ani pravdivé ani nepravdivé. Ale každá propozícia je buď pravdivá alebo nepravdivá; to znamená, že nie je pohyb bez príčiny“.[625]

---

[622] Gell. xvi. 8.7-8: „Erit autem planius quid istud sit, si exemplum eius dixerimus. Ἀξίωμα igitur, sive id proloquium dicere placet, huiuscemodi est: Hannibal Poenus fuit; Scipio Numantiam delevit; Milo caedis damnatus est; Neque bonum est voluptas neque malum; (8) et omnino quicquid ita dicitur plena atque perfecta verborum sententia, ut id necesse sit aut verum aut falsum esse, id a dialecticis ἀξίωμα appellatum est, a M. Varrone, sicuti dixi, proloquium, a M. autem Cicerone pronuntiatum, quo ille tamen vocabulo tantisper uti se adtestatus est, "quoad melius," inquit, "invenero".“

[623] Cic. *fat.* x, 20; xvi, 38.

[624] Plut. *fat.* xi, 574 F: „... τρίτον δὲ τὸ πολυθρύλητον τοῦτο, ὅτι πᾶν ἀξίωμα ἢ ἀληθές ἢ ψευδές“.

[625] Cic. *fat.* x, 20: „Concludit enim Chrysippus hoc modo: 'Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio (quod ἀξίωμα dialectici appellant) aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est.“ *Cf.* Cic. *fat.* c. ix,

Keď rozoberá túto tému, akoby mal dojem, že termín ani nie je treba dodatočne vysvetľovať, i keď iba na základe výkladu z *de fato* a bez dodatočného poznania stoickej sémantiky pojem nemusí byť jasný:

> Ani oni (*sc.* stoici), ktorí hovoria, že sú tie budúce (*sc.* propozície) *nepremeniteľné* (*inmutabilia*) a že budúce pravdy sa nedajú obrátiť na nepravdy (*nec posse verum futurum convertere in falsum*).

Cicero predstavuje cenný prameň, keďže uvádza nasledujúcu dôležitú charakteristiku, ktorá mohla upútať pozornosť súčasníkov:

> Treba vysvetliť význam toho, čo je výrok (*ratioque enuntiationum*), čo Gréci nazývajú ἀξίωματα. Nie je jasná otázka, aký význam majú [ἀξίωματα], keď tvrdia niečo o veciach budúcich – toho, čo je možné alebo nemožné – a čo filozofi nazývajú περὶ δυνατῶν.[626]

To, čo pre súčasníkov mohlo predstavovať „nejasnú otázku", sa týka pravdivosti prediktívnych výrokov, ako aj ich modálnych vlastností:[627] aká je povaha propozícií, ktoré hovoria o budúcich veciach? V texte, ktorý pokračuje, Cicero uvádza príklady v b u d ú c o m čase („*Capiet Numantiam Scipio*") a

19: „Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut verum aut falsum esse;" xii, 28: „nec si omne enuntiatum aut rerum aut falsum est"; xii, 27: „an aliter haec emuntiatio vera esse potest".

[626] „... explicandaque vis est ratioque enuntiationum, quae Graeci ἀξίωματα vocant; quae de re futura cum aliquid dicunt deque eo, quod possit fieri aut non possit, quam vim habeant, obscura quaestio est, quam περὶ δυνατῶν philosophi appellant". Περὶ δυνατῶν (*O možnom*) – pravdepodobne ide o stoickú odpoveď na Diodorov argument *Vládca*, o čom svedčí aj názov Chrysippovej knihy z Dioklovho opisu uvedeného v DL. Okolo r. 45, keď dokončuje svoj filozofický opus, Cicero zbiera literatúru potrebnú na písanie týchto prác. Z listu Varrónovi [Cic. *fam.* ix 4.1 = SVF ii 284] vieme, že sa priamo odvoláva na Diodorov spis Περὶ δυνατῶν a Chrysippov komentár na Diodora. V korešpondencii s Atikom žiada od neho, aby mu poslal tituly, ktoré sa zaoberajú témami prediktívnych výrokov, akými sú περὶ προνοίας stoika Panaitia [Cic. *att.* xiii, 8.1], ktorého aj extenzívne cituje.

[627] Cicerónov latinský preklad termínu δυνατόν je *q u o d f i e r i p o s s i t*. *Cf. fat.* 17.

rozoberá ich rôzne charakteristiky, ako napríklad otázku závislosti pravdivostnej hodnoty propozície od *času jej vyslovenia*.[628]

Spolu s Gelliovým odkazom na Varróna teraz môžeme zhrnúť doterajšie poznatky o vlastnostiach, ktoré platia pre propozíciu. Bola by niečím, čo je

a) *vyjadrené slovami;*

b) *povedané úplne;*

c) *dokonale myslená výpoveď*;

d) *správna* alebo *nesprávna* (*výpoveď*);

e) ak je **d**) potom je aj *nutná* (*výpoveď*).

Do zoznamu pridáme ešte, že propozícia sa dá vyjadriť v

f) *negovanej forme* (o čom nám svedčí Sextos),

g) pomocou *spojok*,

h) môže obsahovať kvantifikáciu.[629]

Z Cicerónových formulácií sú nám bližšie aj iné vlastnosti, ktoré dodatočne ujasňujú, o čom bola reč v Geliovom odkaze na Varróna – že propozícia môže byť sformulovaná

i) aj iným časom než prítomným[630] a že

j) môže obsahovať *modálne* prvky.[631]

Ďalšia vlastnosť, o ktorej nás Cicero informuje, sa týka stoických *technických preskripcií* pri formovaní propozícií. Propozícia

k) znáša *substitúciu* spojok, pri ktorej sa nestráca jej pravdivostná hodnota:

> Na tomto mieste Chrysippos – rozčúlený – očakáva, že Chaldejci a iní, ktorí sa zaoberajú veštením, sa môžu mýliť a že nebudú používať implikácie, ale

---

[628] Cic. *fat.* xii, 27

[629] Npr. Cic. *fat.* vi, 12 *ff.*

[630] D.L. vii, 190 uvádza v opise Chrysippových kníh dve, ktoré sú v priamom spojení s touto témou: „*O časových výrokoch, dve knihy*“, i „*O výrokoch v minulom čase*“. O funkcii pravdivosti a časovom charaktere *axiomát cf.* Gahér [2000:29 – 30].

[631] Cic. *fat.* i, 1.

> konjunkcie... A čo je to, čo by sa nedalo premeniť z implikácie na negáciu konjunkcie?[632]

Z iných stoických príkladov vieme, že neboli až takí striktní – akých ich predstavuje Cicero – aby deklarovali povinnú formu prediktívnych výrokov v konjunktívnej podobe a požadovali konverziu *všetkých* implikácií na konjunkcie. Stoici mohli mať na zreteli to, že empirické poznatky, resp. jedinečné tvrdenia – aké boli výsledkom chaldejského zaznamenávania astrologických pozorovaní – nemajú dostatočne silnú podobu vzájomných závislostí elementov, aby boli považované za podmienkové vety. Empirické pozorovania sa môžu týkať len *kauzálne neurčitej prepojenosti,* resp. len akejsi príbuznosti antecedentov a konzekventov. Tieto prediktívne vety nehovoria o príčinách, ale skôr o *príznakoch*, kým príčiny sú často *skryté* a nefungujú *priamo*. Implikačná väzba by skôr platila pre vyjadrenie kauzálnej alebo predikačnej väzby. Tvrdenia opierajúce sa o empirické poznatky môžu byť chápané len ako druh nepriameho s p o j e n i a (*prepojenosti*) medzi dvomi deskriptívnymi propozíciami. Ďalej, analytické tvrdenia, rovnako ako aj tie abstraktné, u ktorých sa predpokladá všeobecnosť, sa tiež dajú transformovať na konjunktívne. U stoikov, veta *„najväčšie kružnice na guli sa pretínajú“* sa dá preformulovať ako *„nie je to tak, že zároveň platí: na guli existujú najväčšie kružnice* a *vzájomne sa nepretínajú“*.[633] Toto zabezpečuje nutnosť pravdivému výroku, lebo v príklade ide o výroky

---

[632] Cic. *fat.* viii, 1516: „Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos, neque eos usuros esse con⟨exis sed con⟩iunctionibus... Quid est, quod non possit isto modo ex conexo transferri ad coniunctionum negationem?“

[633] Cic. *fat.* viii, 15-16. *Cf.* Sedley, [1982] a Sedley [1984]. Cicero popiera možnosť formulovania astrologických princípov vo forme *materiálnych* implikácií. *Cf.* Sambursky [1956:42 – 43]. Stoická odpoveď nie je ďaleko od toho, čo tvrdí Cicero, že ak sú astrologické princípy *pravdivé*, potom sú aj *nutné*. Je však potrebné, aby boli formulované nie pomocou *striktnej* implikácie, ale pomocou ekvivalentnej formulácie s negovanou druhou časťou, aby prepojenosť astrologických udalostí nebola vyjadrená pomocou implikácie (*Cf.* Frede [1980:248]; LS vol ii:210). Ide o určitý druh *relevantnej* prepojenosti dvoch zložiek (že pre konzekvent je *relevantný* uvedený antecedent), čo pripomína skôr *relevantnú implikáciu*.

rovnakej všeobecnosti, resp. o abstraktné tvrdenia.

Varrónove latinské termíny sú *profatum*[634] a *proloquium*,[635] a Cicerónove *enuntiatio* a často aj *pronuntiatum.*[636] Treba upozorniť, že dva Varrónove termíny sú blízke kontextom, ktoré poukazujú na prediktívne vety, a tým aj na propozície, ktoré majú modálny charakter a môžu sa týkať problému περὶ δυνατῶν.

Cicero, často nespokojný so svojím riešením, pociťuje za nutné dodať, že tento termín bude používať, len kým nevymyslí lepší („*si invenero melius*"). Zdá sa, že jeho váhavosť pochádza z obavy, že tento termín, po *prvé* – nevyjadruje celkom všetko to, čo obsahuje stoický termín ἀξίωμα; po *druhé* – že nekorešponduje doslovne s kontextom, pretože predstavuje technický výraz prevzatý z rétoriky. Formulácia z *de fato* (i.1) túto nerozhodnosť ešte zdôrazňuje. Cicero znovu ponecháva pôvodný grécky termín, keď hovorí o nutnej potrebe vysvetlenia toho, čo propozícia (*enuntiatio*) je, a ktorú Gréci označujú ἀξίωμα. Pritom vôbec nemá dilemu týkajúcu sa toho, že by použil dnešnému chápaniu bližší termín *propositio*, o ktorom je presvedčený, že je skôr adekvátny pre preklad termínu πρότασις, *i.e. premisa* sylogizmu[637] (*i.e.*

[634] Livius Andronicus *ap. Gell.* 3, 16, 11 [*in* Hom. *Odyss*. 2, 99]; Lucr. 1, 739; 5, 112; Petr. 89; Dig. 21. *Cf.* Gell. 16, 8, 2: „... ἀξιώματα, quae M. Varro alias *profata*, alias *proloquia* appellat".

[635] Propertius, *Eleg.* 3, 13 (4, 12), 59: „Proloquar, atque utinam patriae sim vanus haruspex."

[636] Cic. *tusc.* 1, vii, 14: „omne pronuntiatum (sic enim mihi in praesentia occurrit ut appellarem ἀξίωμα, – utar post alio, si invenero melius) id ergo est pronuntiatum, quod est verum aut falsum. cum igitur dicis: 'miser M.Crassus', aut hoc dicis: 'miser est Crassus', ut possit iudicari, verum id falsumne sit, aut nihil dicis omnino."

[637] Použitie termínu *propositio* u Ciceróna sa dá overiť v jeho *inv*. [predovšetkým v *inv*. i, xxxix, 70; xl,72], kde ním označuje niekedy väčšiu a niekedy menšiu premisu sylogizmu: Cic. *inv*. i, 39, 70; používa ho spolu s termínmi *adprobatio, approbatio*, – záver (sylogizmu) – „*haec propositio indiget approbationis*", Cic. *inv*. i, xxxvi, 67: „*propositio est, per quem locus is breviter exponitur, ex quo vis omnis oportet emanet ratiocinationis*", Cic. *inv*. i, xxxvii, 67; i, xxxiv, 35; Sen. *q.n.* 1, 8, 4. *Cf.* termín *propositum*, v zmysle *argument*: „*nam est in proposito finis fides*", Cic. *part.* 3, 9. V tomto kontexte

veľká premisa – *premisu major* – u Ciceróna, niekedy aj *assumptio*). Ale ako aj v iných knihách, aj v prípade niektorých iných termínov, u ktorých nemá definitívne riešenie ich prekladu, tak ani v *de fato* nie je dôsledný v používaní samotného latinského prekladu stoického termínu ἀξίωμα. Namiesto termínu *enuntiatio* používa v tomto kontexte a s rovnakým významom aj termín *pronuntiatio.*[638] Komentujúc Chrysippovo tvrdenie, kritizuje Epikurovcov, ktorí obmedzenie propozície na pravdivú a nepravdivú neuznávali,[639] a to predovšetkým vtedy, keď ide o prediktívne výroky. Ale teraz pridáva ešte jednu vlastnosť, ktorá bude dôležitým predmetom skúmania počas obdobia *starej logiky* (*logica vetus*). Hovorí, že:

> ak v p r e h o v o r e niečo nie je ani pravdivé, ani nepravdivé, určite (to) nie je pravdivé.[640]

Inými slovami, lokalizuje propozíciu na *prehovor,* a týmto tvrdením zdôrazňuje reťazový vzťah, na ktorom stoikom záležalo – zvuk (prehovor), výpoveď, λεκτόν a označená vec. Týmto Cicero len opakuje to, čo sa v latinskom prostredí presadilo ako štandardný názor nielen počas *starej logiky* – že hodnota propozície sa pripisuje s ohľadom na to, *čo je povedané*, a to *vtedy, keď je povedané*, *vyslovené*. K nášmu zoznamu by sme teraz mohli pridať aj nasledujúci bod, že propozícia sa dá chápať aj v súvislosti s

l) určitým druhom *rečového aktu.*

Potvrdenie o tom, že je pravdivosť výpovede viazaná na čas jej vyslovenia, nachádzame aj na inom mieste, v Cicerónovej *academica*:

> Základom dialektiky je, že každá výpoveď (čo oni nazývajú ἀξίωμα, a čo je

---

Cicero používa aj termín *assumptio,* id. ib. i, 34; *assumptio* je napr. v Cic. *inv.* i, xxxvii, 64. *menšia* premisa sylogizmu; (*prvá*) premisa sylogizmu Cic. *de or.* ii, liii, 215; Cic. *inv.* 1, xxxvii, 64. Je zaujímavé, že sa v *de divinatione* explicitne vyjadruje o tom gréckom páre adekvátnom pre termín *assumptio* – „*adsumptio, quam* πρόσληψιν *īdem* (*dialectici*) *vocant*“, id. *div.* 2, 53, 108. *Cf.* Quint. 5, 14, 5 sq.; Isid. Orig. 2, 9, 2.

[638] Cic. *fat.* xi, 26.

[639] Cic. *fat.* x, 21. Cic. *Luc.* xxx, 97.

[640] Cic. *fat.* xvi, 38: „Si enim aliquid i n e l o q u e n d o nec verum nec falsum est, certe id verum non est.“

> akoby *ecfatum*) je alebo pravdivá alebo klamná. Čo teda? Je výpoveď „Ak vravíš, že klameš, a hovoríš pravdu, klameš, keď hovoríš pravdu“ pravdivá, alebo nepravdivá? Vravíte, že sú to nevysvetliteľné veci. ... Ak sa tieto veci nedajú rozriešiť a nijaké kritérium neumožňuje vyjadriť sa o pravde alebo nepravde týchto výpovedí, na čo je vaša definícia, že výpoveď je to, čo je alebo pravdivé alebo klamné? ... táto definícia: výrok je to, čo je buď pravdivé alebo nepravdivé...[641]

Cicero na tomto mieste zavádza *enuntiatio*[642] ako adekvátny latinský termín, namiesto doterajšieho *effatum* (*ecfatum*). Ten predtým mohol byť používaný ako technický termín v zmysle, ktorý nezachytáva len *výpoveď,* ale aj *správu, ohlas* (o niečom, čo bolo skryté, neznáme), *oznam* pri určení miesta „templum“ pre augurský obrad[643] *resp.* augurskú *predpoveď* na základe auspicií.[644] Berie do úvahy aj to, že vlastnosť výrokov je tiež v tom, že zahŕňajú aj obsah týkajúci sa predikcií a rozoberajú sa spolu s περὶ δυνατῶν, a pravdepodobne vníma ako prirodzené zdôrazniť kontext, v ktorom sa tento termín tradične používa. Aj preto je pre určenie jej hodnoty dôležité poukázať na moment jej vyslovenia. O relevancii momentu vyslovovania propozície pre jej pravdivosť nachádzame početné svedectvá u komentátorov stoického učenia[645] (takým bol aj predtým uvedený Sextov príklad, v

---

[641] Cic. *acad.* (*Luc.*) ii, xxix, 95 [FDS 880; SVF ii 196]: „nempe fundamentum dialecticae est, quidquid e n u n t i e t u r id autem appellant ἀξίωμα, quod est quasi e c f a t u m aut verum esse aut falsum. quid igitur haec vera an falsa sunt: "si te mentiri dicis idque verum dicis, mentiris verum dicis?" haec scilicet inexplicabilia esse dicitis; ... si ista explicari non possunt nec eorum ullum iudicium invenitur, ut respondere possitis verane an falsa sint, ubi est illa definitio, effatum esse id quod aut verum aut falsum sit? xxx,95 ... illa definitio, effatum esse id quod aut verum aut falsum sit ...“

[642] Cic. *fat.* ix, 19; xii, 28.

[643] Cic. *Att.* 13, 42, 3; *cf.* Varr. *L. L.* 6, 7, § 53: „effata dicitur, quod augures finem auspiciorum caelestum extra urbem agris sunt effati ubi esset; hinc effari templa dicuntur ab auguribus“.

[644] Cic. *leg.* 2, 8, 20 ; *cf.* Liv. 1, 24.

[645] S.E. *ph* ii 229-235 = LS37; O tom napr. svedčia aj výklady stoického argumentu *Meniaci sa*, ako sú Epict. *dis.* 1.7.1.10-21 = LS37J; Alexander *apud Simpl. comm. an. pr.* 1299,36-1300,10 = LS37K.

ktorom je pravdivosť propozície naviazaná na „súčasnosť", resp. okamih jej vyslovovania).[646] Komponent *prehovoru*, vlastne moment vyjadrenia, ako aj modálny kontext predstavujú elementy dôležité pre pravdivosť výroku ešte od doby Diodora[647] alebo aj skôr, od jeho predchodcu Klinomacha z Turie, ktorý „prvý písal περὶ ἀξίωμἀτων, o predikácii a podobnom".[648]

Ako ilustráciu – na rozdiel od stoického, *i.e. diktistického* prístupu – uvedieme charakteristický príklad *terministického* pohľadu na veci, pri ktorých je čas vyslovenia irelevantný. Sv. Tomáš spomína a kritizuje určitých „antických nominalistov" a ich postoj, že raz pravdivá veta je navždy pravdivá, ako aj ich zanedbávanie toho, že rozličné časti vety môžu inak vplývať na vetu ako celok:

> Antickí nominalisti povedali, že je rovnaká výpoveď to, že Kristus *je narodený*, že Kristus *bude narodený*, a že Kristus *bol narodený,* že je to jedna a tá istá *enuntiabile*, pretože jedna a tá istá vec – narodenie Kristove – je označené týmito troma.[649]

Až začiatkom obdobia, známom ako *logica vetus*, nachádzame termín *propositio* ako latinskú analógiu pre grécke ἀξίωμα. Toto obdobie v logike sa

---

[646] S.E. *am* viii 103 = LS34F.

[647] Zdôrazňovanie časových prvkov zachytených výrokom, času vyslovenia výroku alebo času, na ktorý výrok poukazuje, boli pre stoikov a megarčanov dôležité pre únik pred celým radom známych sémantických problémov. Charakteristický druh diodorovského príkladu (ako aj preskripcií týkajúcich sa použitia určitých vetných prvkov) sa dá predstaviť vetou *Helena mala troch mužov*. Príklad mohol byť dobre známy Stoikom ešte od Zenónových čias. Výrok v minulom čase „Helena mala troch mužov" je *teraz* pravdivý, kým výrok v prítomnom čase, „Helena má troch mužov", nie je pravdivý ani teraz, ani v minulosti, pretože v žiadnom čase nemala zároveň troch mužov, ani keď bola vydatá za Menelaa, ani keď bola vydatá za Parida či Déifoba [S.E. *am* x 98-99 = Döring, Fr. 123].

[648] Döring, Fr. 32A = D.L. ii, 112: „ὃς πρῶτος περὶ ἀξιωμάτων καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν τοιούτων συνέγραψε".

[649] *Summa theologiae* i *q.* xiv, *a.* 15: „Antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum: quia eadem res significatur per haec tria, scilicet nativitas Christi."

začína knihou o kategorickom sylogizme, chybne nazvanou *peri hermeneias*, ktorú Cassiodorus pripisuje Apuleiovi z Madaury. Kniha bola používaná ako príručka medzi učencami (*e.g.* Martianus Capella) oveľa skôr, než Boethius predložil svoje latinské preklady Aristotela. V nej po prvýkrát nachádzame formuláciu, zakladajúcu sa na stoickej tradícii, ktorá utvrdzuje *propositio* ako nový, adekvátny latinský termín pre ἀξίωμα a determinuje jeho ďalšie použitie. Pritom Apuleius ponúka zoznam príbuzných termínov a snaží sa tým vytvoriť kompromisné riešenie, že aristotelovské πρότασις prirovnáva k stoickému termínu ἀξίωμα.[650]

U Apuleia, ktorý súhlasí s Gelliom v tom, že ἀξίωμα vyjadruje *úplnú myšlienku* (*absoluta sententia*), môžeme vidieť snahu o kompromis. Až Platónovi pripisuje použitie termínu *propozícia* – *Theaetetus* 206D[651] – ktorá sa skladá z dvoch častí prehovoru: substantívum + sloveso. Apuleius ju vysvetľuje takto:

> To, čo je buď pravdivé alebo nepravdivé, je propozíciou.[652]

K aristotelovskému riešeniu, že význam vety ako celku je výsledok významu sumy významov jej častí, Apuleius pridáva aj tvrdenie, s ktorým by dôsledne skôr súhlasili stoici ako peripatetici – o tom, že propozícia môže byť buď pravdivá alebo nepravdivá. Pritom v týchto odsekoch zdôrazňuje ďalší spoločný element dvoch škôl. I keď ich je viacero, len jeden druh *prehovoru* (*oratio*) – vlastne *deklaratívny prehovor* (*oratio pronuntiatiabilis*) – obsahuje *úplný význam*, a práve ten je predmetom pravdivosti alebo nepravdivosti.

---

[650] Apul. *peri herm.* i, 189-190 (*Moreschini*): „Sed cum disseramus oratione, cuius varie species sunt, ... est una inter has ad propositum potissima, quae *pronuntiabilis* appellatur, absolutam sententiam comprehendens, sola ex omnibus veritati aut falsitati obnoxia, quam vocat Sergius *effatum*, Varro *proloquium*, Cicero *enuntiatum*, Graeci πρότασιν tum ἀξίωμα, ego *verbum* e *verbo* tum *protensionem* tum *rogamentum*; familiarius tamen dicetur *propositio*."

[651] Pravdepodobne ide o Apuleiov omyl a skôr mal na mysli Plat. *soph.* 261-262.

[652] Apul. *peri herm.* iv, 191 (*Moreschini*): „Ceterum propositio, ut ait in *Theaeteto* lato, duabus paucissimis oration is partibus constat, nomine et verbo, ut: *Apuleius disserit,* quod aut verum aut falsum est et ideo propositio est."

Seneca opakuje niektoré základné vlastnosti termínu *ἀξίωμα*, ale ako neskoršie Boethius[653] tvrdí, že zmyslové vnímanie – akási *naivná korešpondencia* so skutočnosťou – je kritériom toho, čomu ma myseľ veriť, keď ide o obsah propozície.[654]

> Napríklad, vidím Catóna prechádzať sa. Zmyslové vnímanie mi to ukazuje, myseľ tomu verí. Čo vidím, je teleso; je to teleso, na ktoré mám zamerané oči aj myseľ. Potom poviem: „*Cato sa prechádza.*" Čo som teraz povedal, nie je nejaké teleso, ale určitá propozícia [*i.e.* ἀξίωμα, *enuntiativum*] o tom telese, ktorú niektorí označujú ako *effatum* alebo ako *enuntiatum*, iní zas ako *dictum*.

V týchto kontextoch termín *dictum*, ako aj predtým uvádzané termíny *effatum* (*ecfatum*) i *profatum*, sa používajú tiež vo funkcii prediktívnej vety.[655]

Rovnako ako Seneca, tak aj neznámy autor *Ars Burana* explicitne svedčí o takomto prístupe v pomenovaní ako o štandardnom.[656] Podľa *Ars Burana,* význam propozície *Sokrates je človek* dostávame konštrukciou vety takým spôsobom, že s ňou počítame ako so subjektom širšieho hovoru, ktorý má formu

> To že + *subjekt hovoru* + znamená, že + označený objekt,

alebo povedané príkladom:

> To že + *Sokrates je človek* + znamená, že + Sokrates je človek.

Neskoršia evidencia o použití termínu *dictum/dicibile* je skromná, i keď tento pár by najbližšie zodpovedal páru termínov λεκτόν/ἀξίωμα,

---

[653] Boëth. *in lib de int ed. sec.* i, 404C.

[654] Seneca, *ep.* 117,13 [FDS 892; LS33E]: „Tamquam video Catonem ambulatem: hoc sensus ostemdit, animus credidit. Corpus est quod video, cui et oculos intendi et animum. Dico deinde: *Cato ambulat.* Non corpus inquit: est quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quid alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum."

[655] *Cf.* Lucr. 1, 103; Verg. A. 2, 115; Val. Fl. 2, 326. Termín *dictio* sa u Ciceróna nikde nepoužíva v prediktívnom zmysle. Nachádzame ho explicitne v Pac. *ap. Non.* 237, 4 (Rib. *Trag.* v. 308); Att. *ap. Auct. Her.* 2, 26, 42; Liv. 8, 24, 2.

[656] *Ars Burana*: „Nota ergo, sive dicatur 'dictum propositionis', sive 'significatum propositionis', sive enuntiabile' idem ist" *in* de Rijk [1967: II (2); 208.16-17].

predovšetkým s ohľadom na etymologicky pôvod termínu λεκτόν – od slovesa *povedať*, *hovoriť* (λέγω, λέγειν [τινά τι, niečo niekomu]). Pár *dicto/dicibile* nachádzame až u Augustína, v jeho *Principia dialecticae*:[657]

> To, čo som nazval *dicibile* (*i.e.* λεκτόν), je (vyslovené) slovo, ale ono (samotné) neoznačuje (vyslovené) slovo, ale to, čo je pochopené v slove a zachytené duchom. To, čo som nazval *dictio,* je slovo, ale ono (samotné) označuje niečo podobajúce sa aj jednému aj druhému, aj samému slovu, aj tomu, čo sa deje v duchu cez slovo.

Zdá sa, že celá pasáž v *de dial.*, odkiaľ pochádza tento odsek, je inšpirovaná stoickým prameňom.[658] Augustín, ako *diktista*, sa vo svojom tvrdení v mnohom podobá Boethiovi, a práve táto pasáž mohla inšpirovať stredovekých logikov, aby sa znovu sústredili na prvky stoickej sémantickej teórie. I keď sa samotný Augustín sústreďuje na *slová*, a nie na *propozície*, zo širšieho kontextu *de dial.* je zjavné, že jeho zámerom je vysvetliť stoickú ideu propozičného obsahu:[659]

> ... niečo nazývame písaným slovom, i keď je to odznakom slova, to jest, ukazuje sa znakom označujúceho hlasu (*vox*). Tak, ako sme to povedali, každé slovo má zvuk.[660]

Hlas (alebo *zvuk*, *φωνή*, *vox*) je sprostredkovateľom označovania aj vtedy, keď ide o písané slová, a nielen hovorené. To, čo je napísané, je len odznakom vysloveného slova alebo vyjadrenej výpovede – prostredníctvom

---

[657] Aug. *de dial.* v (*Patr. lat.* 32.1411): „Quod dixi, 'dicibile', verbum est, nec tamen `verbum', sed quod in verbo intellegitur et animo continetur, significat. Quod dixi `dictionem' verbum est, sed quod iam illa duo simul id est et ipsum verbum et quod fit in animo per verbum significat.“

[658] Rozsiahlejšiu analýzu tejto témy nájdeme v [Buzássyová, 2016], predovšetkým v druhej kapitole, ktorá je venovaná stoickým názorom na hlas a na ich teóriu o označovaní.

[659] *Cf.* Kneale [1962:188].

[660] Aug. *de dial.* v (*patr. lat.* 32): „Ita etiam verbum appellatur cum scriptum est, quamvis verbi signum, id est signum significantis vocis, eluceat. Ergo ut coeperam dicere omne verbum sonat.“

zmysluplných zvukov. Ale len deklaratívny hovor, na rozdiel od iných druhov (akými sú vokatívny, imperatívny, interrogatívny alebo optatívny), môže byť pravdivý.[661] Tradícia pochádzajúca od Augustína pretrvávala aj obdobím *novej logiky* a latinských prekladov Aristotela (*logica nuova*, xii st.). *Dicibile* – ako latinský preklad stoického λεκτόν – sa zjavuje tiež v preklade Ammoniových komentárov *de interpretatione*, ktorý pripravil Willém z Moerbeke,[662] pracujúci aj na redakcii Aristotelových prác – v roku 1268, dva roky po preklade Simpliciových komentárov Aristotelových *Kategórií*. Tieto preklady mali značný vplyv ako na formulácie jeho priateľa Tomáša Akvinského, tak aj na neskorších autorov skúmajúcich Aristotela. V takejto podobe, *propositio* sa bude striedať v stredoveku s termínom *dictum*, a nejasnosti z tejto unifikácie pretrvávajú určitým spôsobom do dnešných dní.

Neskoršia tradícia len potvrdzuje elementy, ktoré nachádzame už u Apulea. Tak aj u Boethia – ktorý už má zadefinovaný preklad termínu axióma ako *propositio* – *prehovor* (*oratio*) je to, čo umožňuje označovanie, a to prostredníctvom *hlasu* (*vox*).[663] Hlas (alebo hlásenie) je aj to, čím sa

---

[661] Ps.-August. *cat. dec. ex arist. decerptae*, viii, 1425d-6a: „Haec quoque latino ore monstremus, vel imperatum, vel optatum, vel interrogatum, vel vocatum. Haec quoque sermonis quasi quatuor genera suspensa sunt atque simplicia interim, ideoque semiplena. Neque enim jam intelligitur vel quid imperativum sit, vel quid optativum, vel quid interrogativum, [1426] vel quid vocativum, nisi accesserit genu, ἀποφαντικὸν, id est *pronuntiativum*, quod habeat in se quamdam confirmandi sententiam, quae aliquid aut addat aut demat: quod Aristoteles κατάφασιν et ἀπόφασιν dixit, ut est, coelum hoc volubile est, coelum hoc non est volubile. Ipsum denique pronuntiativum, quod diximus ἀποφαντικόν, aut falsum est aut verum. Quamobrem omissis illis quatuor quae magis ad grammaticos vel oratores pertinent, hujus apophantici, quod ad philosophos attingit, Aristoteles habuit mentionem".

[662] *Corpus Latinum Comentarium in Aristotelem Graecorum* ii; ed. G. Verbeke; Louvain: Publications Universitaires, 1961; p. 32; *cf.* p. 385 – 386.

[663] Boëth. *de syll. cat.* i. 795B: „quod oratio et ipsa vox est"; ibid. i. 797A: „oratio est vox designativa ad placitum, cujus partes aliquid extra significant, ut dicto, non ut affirmatio".

zachytáva pravdivosť a nepravdivosť – opakovane tvrdí Boethius[664] – a v tomto zmysle neexistuje iný hovor okrem práve toho, ktorý je *hlasom* sprostredkovaný.[665] Písaný hovor je len odtieňom toho, čo je vyslovené (neskôr, na inom mieste, predsa uznáva aj *písaný prehovor* ako sprostredkovateľa).

Na prehovore sa zakladá aj jeho interpretácia toho, čo je pravdivé alebo nepravdivé. Ako u Apuleia, *deklaratívny prehovor* (*oratio enuntiativa*) – ako zmysluplný *hlas,* v rámci ktorého je sformulovaná propozícia – je nositeľom *označovania* (*significatio*) propozície. Tak sa často opakuje, že je otázka pravdivosti propozície naviazaná na deklaratívny prehovor.[666] Ale Boethius dodáva, že táto otázka sa týka aj mysle – pretože formovanie propozície a nadväzovanie jednej na tie iné sa odohráva v sfére myslenia.[667]

Ťažkosti, s ohľadom na otázky, *čo je skutočným nositeľom pravdivostných hodnôt*, *čo je pravdivé alebo nepravdivé*, *čo označuje a čo je označené*, sa vyjasňujú len čiastočne. Na niektorých miestach sa nám Boethius zdá skôr peripatetikom, pretože význam viaže na existenciu veci: *enuntiatio* označuje, *že niečo existuje alebo neexistuje,*[668] že j e (*esse*) alebo n i e j e. Zostáva však otázka, čo vlastne pod *existenciou* chápe?

Na iných miestach pokračuje práve návodom Cicerónovho použitia termínu *enuntiatio* resp. *proloquium*, ako príkladom toho, čo o z n a m u j e (*denuntiat*) pravdivosť alebo nepravdivosť.[669] Alebo tiež hovorí, že *propositio*

[664] Boëth. *in lib de int ed. sec.* ii, 454D: „quod si [vox] hujusmodi proferat intellectum, qui in se verum falsuve contineat, ipsa quoque veri falsique retinet significationem."

[665] Boëth. *in cat. Arist.*, ii, 204A-B. Cf. *In lib de int ed. pr.*, i, 314C-315A.

[666] Boëth. *in lib de int ed. pr.*,. i, 306A, 313D, 314.

[667] Boëth. *in lib de int ed. pr.*, i. 300A: „quoties enim substantiam cum accidente conjugimus atque componimus, vel intellectum intellectui copulamus, ut fieri propositio posit in cogitatione, tunc fit idem voce."

[668] Boëth. *in lib de int ed. sec.* i, 767C: „enuntiatio vero semper esse aliquid aut non esse significat."

[669] Boëth. *in lib de int ed. sec.* i, 767C: „Unde etiam enuntiationis nascitur diffinitio, est enim enuntiatio quaeverum falsumve denuntiat... Hanc etiam proloquium vel propositionem Tullius vocat."

označuje aj myseľ (*intellectūs*),[670] ktorá môžu byť pravdivá alebo nepravdivá.[671] Ale myseľ je prostriedok, cez ktorý výpoveď u k a z u j e (*demonstrat*) na aktuálne veci, ktoré sú predmetom mysle.[672]

V komentári na Cicerónove *Topica*, nachádzame Boethiovu definíciu propozície, ktorá sa stala známou počas obdobia novej logiky. *P r o p o s i t i o* je definované ako *oratio verum fasumve significans*[673] – je to *prehovor, ktorý* o z n a č u j e (*significans*) niečo pravdivým alebo nepravdivým *spôsobom*. Táto formulácia dôsledne korešponduje s tým chápaním stoickej teórie významu, akú neskoršie nachádzame v riadkoch Augustínovej *de dialectica.*

Štruktúru tohto tvrdenia by sme mohli predstaviť nasledujúcim spôsobom. Podobne ako v *Ars Burana* je propozícia čokoľvek, čo predstavuje subjekt vo výpovedi s nasledujúcou formou: *„to, že* (...)*, je pravdivé“* alebo *„to, že* (...)*, je nepravdivé“.* V prípade vety *Sokrates je človek* tak dostávame výraz:

To, že – *Sokrates je človek* – je pravdivé.

Nasledujúci odsek však akoby relativizoval túto definíciu: *propositio* o b s a h u j e (*continens*) pravdivosť alebo nepravdivosť.[674]

Vráťme sa k vete, že propozícia je to, čo označuje niečo pravdivým alebo nepravdivým spôsobom. Je jasné, že za týmto tvrdením sa Aristotelova stopa už stráca a prihovára sa skôr stoický vplyv. Aristoteles by radšej povedal, že propozícia (vlastne súd) môže byť pravdivá vtedy, keď môžeme nájsť aspoň jeden reálny výskyt, ktorý je propozíciou označený. Stoici by skôr inklinovali

---

670 Boëth. *in lib de int ed. sec.* 395B.

671 Boëth. *in lib de int ed. pr.* i, 299D: „compositione et coniunctione hujusmodi intelectus fit, in quo vel possit esse vel veritas.“

672 Boëth. *in lib de int ed. sec.* 395B.

673 Boëth. *in top cic. comm. lobri quantuor* PL 64, i, 1174B: „Propositio est oratio verum falsumve significans, ut si quis dicit coelum esse volubile, haec et enuntiatio et proloquium nuncupatur. [i, 1177C:] propositio ... oratio est verum falsumve significans.“

674 Boëth. *in top. Cic. comm. lobri quantuor* PL 64, i, 1174D: „Ac prius de propositione asserendum est. Hanc esse diximus orationem, veritatem vel mendacium continentem.“

k tomu, že propozíciou označujeme nemateriálne λεκτόν. V tomto zmysle, aj Boethius, verný Cicerónovmu odkazu, pokračuje *diktistickou* cestou, ktorú postavili stoici a pravdivostné hodnoty opisuje ako umiestnené v mysli, čo by bola jeho artikulácia stoického pojmu λεκτόν.

Dnešné chápanie pojmu propozícia, ktoré by v mnohom redukovalo náš zoznam vlastností propozícií (***a***-***l***), často prehliada historické pozadie tohto pre logiku kľúčového termínu.[675] Stáva sa, že pri historických rekonštrukciách historických argumentov a interpretáciach historických textov sa neberie do úvahy táto komplexná skutočnosť a prístup je často obmedzený len na aktuálne použitie termínov, ktoré tieto texty obsahujú. Možno najevidentnejší príklad nachádzame v pokusoch o formalizáciu stoickej propozičnej a modálnej logiky a ich sémantiky, ako aj v snahe interpretovať filozofické problémy, ktoré boli preberané v stoickom prostredí. Rozdiel medzi viacerými možnosťami interpretácie pojmu propozície – povedzme, toho stoického (ktorý uvádza Cicero) – a súčasného (napríklad toho, ktorý nachádzame u Quinea, že propozície nemôžu meniť pravdivostnú hodnotu[676]), len vzďaľuje tieto dve koncepcie, ale skôr sa zakladá na nedostatočnom porozumení problému.

---

[675] V Hülserovom zozname [Hülser, vol. II.; §4.1, s. 801] nájdeme nasledujúce zdroje a latinské termíny použité ako preklad stoického ἀξίωμα: *dictum* ili *edictum* Sen. ep. 117,13; FDS 892; *dignitas*: Priscianus, *inst. gramm.* xvii 4, GrL ii p. 211, FDS 798; *ecfatum/effatum*: Cic. *acad. pr.* 29,95; FDS 880; 30,95, FDS 880; Sen. *ep*. 117,13 (FDS 892); [Apuleius], *de int.* p.176,15 (FDS 686); *enuntiatio:* Cic. *fat.* i, 1, FDS 85; x, 20, FDS 884; xii, 27, FDS 825; xvi, 37 *sq.*; FDS 886; *enuntiativum* (*quiddam*)*:* Sen. *ep*. 117,13 (FDS 892); *enuntiatum:* Cic. *fat.* ix, 19, xii, 28, FDS 885; Sen. *ep*. 117,13 (FDS 892); [Apuleius], *de int.* p.176,15 (FDS 686); *profatum:* Gell. xvi, 8,2; FDS 877; *proloqioum:* Gell. xvi, 8,2.6.7.8 FDS 877; Martianus Capella iv 343, p. 110; 390, p. 396, p. 133*sq.* Willis; [Apileius], *de int.* p.176,15 (FDS 686); *pronuntiatio*: Cic. *fat.* xi, 26, FDS 885; *pronuntiativum*: Cic. *tusc.* i 7,14; Gell. xvi, 8, 8 FDS 877; Hieronymus, *apol. adv. libr. Rufini* §30, PG 23 col. 441 C, FDS 230; *rogamentum*: [Apuleius], de int. p.177,1 (FDS 686); 179,7; 183,22.

[676] Quine [1941:6]. Podobnú formuláciu, ktorá uvádza atemporálny zmysel propozície, nájde u Churcha [1956:§04]. Knealeovci [1968:153 – 4] medzi prvými

Polemiky o povahe propozícií – o tom, či je propozícia atemporálna a ktoré vlastnosti alebo ich kombinácie z nášho zoznamu (***a***-***l***) môže mať, a pri akých dodatočných podmienkach – sa vedú dodnes. V každom prípade, stoická ἀξίωμα – ako sme to mohli sledovať – je svojím spôsobom prepojená s moderným použitím tohto termínu, má širšie spektrum významov, a okrem toho, jej chápanie sa v rôznych obdobiach aj vyvíjalo, aj menilo. Z tých dôvodov historici logiky majú za úlohu rešpektovať – pri rekonštrukciách antických argumentov – vlastnosti sémantických názorov ich autorov. Inak nám jadro týchto argumentov a teórií, v rámci ktorých boli zobrazované, aj naďalej zostanú neodhalené a naše pokusy o ich pochopenie budú viesť na scestie.

poukazujú na tento rozdiel – ἀξίωμα sa rozlišuje od moderného spôsobu použitia tohto termínu propozícia preto, že zahŕňa aj *temporálny komponent* a časom môže *meniť pravdivostnú hodnotu. Cf.* **LS** [vol. I.:105]; Mignucci [1985: 219 – 224].

Literatúra

Historické pramene[677]

Aetios

(1879): [Aëtius] *De placitis reliquiae* (Stobaei excerpta), ed. H. Diels, *Doxographi Graeci*. Berlin : Reimer (repr. De Gruyter, 1965).

Alcinous

(1990): *Alcinous, Didaskalikos*. Enseignement des doctrines de Platon, ed., trans. J. Whittaker, Paris : CUFr.

(1993): *Alcinous. The Handbook of Platonism.* Trans. J. Dillon, Oxford : Clarendon Press.

Alexander

(1887) *De anima libri mantissa* (= De anima liber alter). Ed. I. Bruns, Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, suppl. 2.1.]. Berlin : Reimer.

(1891): *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*. Ed. M. Wallies, Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria [*Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.2.]. Berlin : Reimer.

(1892): *De fato*. Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Ed. I. Bruns [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, suppl. 2.2.]. Berlin : Reimer.

(1991): *On Aristotle Prior Analytics* 1.1–7. Trans. J. Barnes – S. Bobzien – K. Flannery et al., London and Ithaca: Duckworth.

Ammonios

(1897): *In Aristotelis de interpretatione*. Red. A. Busse, CAG IV 5, Berlin : Reimer.

(1998a): *Ammonius: On Aristotle On Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle On Interpretation 9*. Trans. N. D. Blank – N. Kretzmann, *Ancient Commentators on Aristotle*. London and Ithaca : Duckworth.

Anonymous

(1978): *Anonymous Commentarium in librum de interpretatione* (e cod. Paris. gr. 2064) (fort. auctore quodam Alexandrino vel Constantinopolitano). Ed. L. Taran, Meisenheim am Glan: Hain.

[677] Odkazy na autorov sú uvádzané väčšinou podľa LSJ [1968], Glare [1968] a Lewis – Short [1958]. Kvôli lepšej identifikovateľnosti, názvy diel sú na niektorých miestach uvedené v prehľadnejšej podobe.

Apuleius

(1987): *The Logic of Apuleius*. Including a complete Latin text and English translation of the *Peri Hermeneias* of Apuleius of Madaura. Eds. D. Londey and C. Johnson, Leiden, New York, København, Köln : E.J. Brill

(1991): *Apuleius Platonici Madaurensis*. Opera quae supersunt tom. III., *De philosophia libri*. Ed. C. Moreschini. Stuttgart : Teubner.

Aratus

(1956): *Phaenomena*. Ed. J. Martin, *Arati phaenomena*. Florence : La Nuova Italia Editrice, pp. 3-154.

Aristophanes

(1923): *Acharnenses*. Ed. V. Coulon and M. van Daele, Aristophane, vol. 1. Paris : Les Belles Lettres, [repr. 1967 (1st edn. corr.)].

(1928): *Aves*. Ed. Coulon, V. and M. van Daele. *Aristophane*. Vol. 3. Paris : Les Belles Lettres [repr. 1967 (1st edn. corr.)].

(1968): *Nubes*. Ed. Dover, K. J., *Aristophanes. Clouds*. Oxford : Clarendon Press, repr. 1970.

(1971): *Vespae*. Ed. MacDowell, D. M., *Aristophanes. Wasps*. Oxford : Clarendon Press.

Aristoteles

(1924): *Metaphysica*. Ed. Ross, W. D. *Aristotle's metaphysics*. 2 Vols. Oxford : Clarendon Press, repr. 1970 [1953 corr. edn.]).

(1936): *Physica*. Red. Ross, W. D.. Oxford : Clarendon Press.

(1937): *Etika Nikomachova*. Prekl. A. Kříž. Praha : Jan Laichter.

(1956): *De partibus animalium*. Ed. P. Louis. *Aristoteles. Les parties des animaux*. Paris : Les Belles Lettres.

(1959): *O vyjadřování*. Prekl. A. Kříž. Praha : ČSAV.

(1960): *Kategorie*. Prekl. A. Kříž. Praha : ČSAV.

(1961): *První analytiky*. (Organon III). Prekl. A. Kříž. Praha : ČSAV.

(1965): *De generatione animalium*. Ed. H.J. Drossaart Lulofs. *Aristotelis de generatione animalium*. Oxford : Clarendon Press, repr. 1972.

(1975): *Posterior Analytics*. J. Barnes (translated with notes). Oxford : Clarendon Press.

(1978): *O sofistických důkazech*. (Organon VI). Praha : ČSAV.

(1983): *Prior Analytics*. In: *Aristotle I, Categories, On Interpretatione*, Prior Analytics. Transl. H.P. Cooke, H. Tredennick, Cambridge, MA : Loeb.

(1995): O paměti a vzpomínání. In: *Aristotelés o paměti*. Transl. to English R. Sorabji., sloven. prekl. M. Pokorný. Praha : Rezek.

(1996): *Fyzika*. Přeložil a poznámkami opatřil A. Kříž, Praha : Rezek.

Aristeas

(1962): *Aristeae epistula ad Philocratem*. Ed. A. Pelletier. *Lettre d'Ariste epistula ad Philocratem*. Paris : Cerf.

Augustín

(1856-57): *S. Aurelii Augustini de dialecta liber*. Ed. W. Crecelius. Jahresbericht über das Gymnasium zu Elberfeld, Schuljahr. Elberfeld : Lucas.

(1955) *De civitate Dei.* Corpus Christianorum, Series Latina XLVII/XIV. 1 et 2 ed. B. Dombart/A. Kalb. Turnhout : Brepols.

(1975): *De dialectica*. Transl. with Introduction & Notes by B. D. Jackson, from the text newly edited by Jan Pinborg. Synthese Historical Library 16. Dordrecht : Reidel.

Boethius

(1877-80): *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Aristotelis* Περὶ Ἑρμηνείας. *Prima et secunda editio*. C. Meiser (ed.). Leipzig : Teubner

(1957): *De consolatione philosophiae*. Ed. L. Bieler. Corpus Christianorum, Series Latina 94. Turnhout : Brepols.

(1969) *De Hypotheticis Syllogismis*. Ed. Obertello, L.. Brescia : Paideia.

Callimachos

(1949): *Callimachus*. Pfeiffer, R.. Oxford : Clarendon Press.

(1948): *Callimachus – Epigrammes, Hymnes...* . texte établi et traduit. Ed. Cahen, E., Paris : Les Belles Lettres.

Calcidius

(1975): *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Ed. J. H. Waszink. Londini et Leidae : Editio Brill.

Clement

(1960/1970) *Clemens Alexandrinus*. Zweiter Band: *Stromata* Buch I-VI. Ed. O. Stählin. Die griechischen christlichen Schriftsteller 52(15), 17. Berlin : Akademie-Verlag.

Cicero

(1992): *De Oratore III. De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria*. Transl. H. Rackham. Cambridge, MA : Loeb Classical Library.

(1994): *De natura deorum. Academica*. Transl. H. Rackham. Cambridge, MA : Loeb Classical Library.

(1996): *De senectute. De Amicita. De Divinatione.* Transl. W.A. Falconer. Cambridge, MA : Loeb Classical Library.

Comica adespota

(1888): *Fragmenta incertorum poetarum*. Ed. T. Kock. Comicorum Atticorum fragmenta. Vol. 3. Leipzig : Teubner.

Diodoros Sicílsky

(1888/1906): Diodorus Sicilus, *Bibliotheca historica* (lib. 1-20). Ed. F. Vogel and K. T. Fischer (post I. Bekker & L. Dindorf). *Diodori bibliotheca historica*. 5 Vols., 3rd edn. Leipzig : Teubner. 1:1888; 2:1890; 3:1893; 4-5:1906. repr. Stuttgart: 1964.

Diogenes Laertský

(1999-2002): *Diogenis Laertii Vitae philosophorum.* ed. Miroslav Marcovich, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Vol. 1: I-X; Vol. 2: *Excerpta Byzantina*. Stuttgart; Leipzig : Teubner.

(2013): *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. T. Dorandi. Cambridge : Cambridge University Press.

Diogenes z Oinoandy

(1967): *Diogenis Oenoandensis fragmenta*. Ed. C. W. Chilton. Leipzig : Teubner.

Dionýzios Thrácky

(1883): *Dionysius Thrax – Ars grammatica*. Ed. G. Uhlig. *Grammatici Graeci*. Vol. 1.1. Leipzig : Teubner; repr. Hildesheim: Olms, 1965.

Dionýzios *z* Halikarnasu

(1885/1905) *Dionysius Halicarnassensis Antiquitates Romanae*. Ed. K. Jacoby. Leipzig : Teubner.

(1899/1904): *Opuscula*. ed. H. Usener, L. Radermacher. Leipzig : Teubner.

Epiktétos

(1916): Epictetus. *Dissertationes*. Ab Arriano digestae. Enchiridion. Ed. H. Schenkl. Leipzig : Teubner.

(1972): *Rukojeť. Rozpravy*. Prekl.. R. Kuthan. Praha : Svoboda.

Euripides

(1981): *Supplices*. Ed. J. Diggle. *Euripidis fabulae*. Vol. 2. Oxford : Clarendon Press, pp. 3-53.

Eusebios

(1954/1956): Eusebius – *Praeparatio evangelica*. Ed. K. Mras; *Eusebius – Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica* [*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 43.1 & 43.2. Berlin : Akademie-Verlag, 43.1:1954; 43.2:1956].

Galenos

(1824): *De differentia pulsuum libri* IV. *Galeni opera omnia*. Ed. C.G. Kuhn. Vol. 8. Leipzig : Knobloch; repr. Hildesheim: Olms, 1965.

(1830): *Glossarium Hippocratis* in *Cl. Galeni Opera Omnia*. Ed. C. G. Kühn. Vol. XIX. Lipsiae : Cnoblochii; repr. Hildesheim, repr. 1965.

(1896) *Galeni Institutio logica*. Ed. C. Kalbfleisch. Leipzig : Teubner.

(1937): *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione. De animi cuius libet peccatorum dignotione et curatione.* Ed. W. De Boer. *Corpus Medicorum Graecorum* V, 4, 1, 1, 1-68. Leipzig; Berlin : B.G. Teubner.

(1958): *Úvod do logiky.* Prekl. R. Hošek. Praha : ČSAV.

(1937): *De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione.* De Boer, Leipzig; Berlin: B.G. Teubner.

(1963): *Galeni In Hippocratis De officina medici commentariorum ex codice Cantabrigensi.* Ed. et in linguam Anglicam vertit Malcolm Lyons. Berolini : In aedibus Academiae Scientiarum.

(1963): *Galen on the passions and errors of the soul.* English translation by P.W. Harkins, Columbus, Ohio : Ohio State University.

(1978): *De placitis Hippocratis et Platonis.* Ed. P. De Lacy. Galen. *On the doctrines of Hippocrates and Plato. Corpus medicorum Graecorum.* Vol. 5.4.1.2, pts. 1-2. Berlin : Akademie-Verlag.

Gellius

(1968): *Noctes Atticae.* Ed. P. K. Marshall, 2 Vols. Oxford : Oxford University Press.

(1982): *The Attic Nights.* Books VI – XIII. Transl. J. C. Rolfe. Cambridge, MA : Loeb Classical Library.

(1993): *The Attic Nights.* Books XIV – XX. Transl. J. C. Rolfe. Cambridge, MA : Loeb Classical Library.

(1996): *The Attic Nigts.* Books I – V. J. C. Transl. J. C. Rolfe. Cambridge, MA : Loeb Classical Library.

Herodotos

(1932/1960): *Herodotus. Historiae.* Ed. Ph.-E. Legrand, HM (4304). Vols. : 1:1932; 2:1930; 3:1939; 4 (3rd edn.): 1960. Paris : Les Belles Lettres.

Hesiodos

(1966): *Theogonia.* Ed. M. L. West, Hesiod. Theogony. Oxford : Clarendon Press, pp. 111-149.

Hierocles

(2002): *Hierocles of Alexandria.* Trans. Hermann S. Schibli, Oxford : Oxford University Press.

Hiperides

(1917): *Fragmenta.* Ed. C. Jensen. Hyperidis orationes sex. Leipzig : Teubner (repr. Stuttgart, 1963).

Lucian

(1972/1980): *Opera.* Ed. M . D. MacLeod, 3 Vols., Oxford : Oxford University Press.

Lucretius

(1924): *On the Nature of Things.* (Loeb Classical Library No. 181). Transl. W. H. Rouse, rev. by M. F. Smith. Cambridge, Mass. : Harvard Univ. Pr. ; rev. repr. 1992.

Nemesios

(1987): *Nemesii Emeseni, De natura hominis*. Ed. Moreno Morani, Leipzig : Teubner.

Olympiodoros

(1978): *Scholia in Aristotelis librum de interpretatione* (e cod. Vat. Urbin. gr. 35). In Anonymous: *Commentary on Aristotle's De Interpretatione.* Ed. L. Taran. Meisenheim am Glan: Anton Hain.

Origen

(1899/1955): *Origenes Werke*. Herausgegeben im Auftrag der Kirchenväter-Commission der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 12 Bände, Leipzig; Band 1 (1899) von P. Koetschau: Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus; Band 2 (1899) von P. Koetschau: Buch V-VIII gegen Celsus; Band 5 (1913) von P. Koetschau: De Principiis / Περὶ Ἀρχῶν.

(1967/1976): *Contre Celse*... [par] Origène. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, tomes I-V. Paris : Éditions du Cerf.

Platón

(1900/1907): *Platonis opera*. Ed. J. Burnet, vols I-IX. Oxford : Clarendon Press; repr. 1967.

(2000): *Euthydémos. Menón*. Z řeckého originálu přeložil F. Novotný. Čtvrté, opravené vydání. Praha : OIKOYMENH.

Plútarchos

(1916): *Sulla*. Ed. B. Perrin. *Plutarch's lives*, Vol. 4. Cambridge, Mass. : Harvard University Press; repr. 1968, pp. 324-444.

(1927): *De liberis educandis* [Sp.] (1a-14c). Ed. F.C. Babbitt. *Plutarch's moralia*, Vol. 1. Cambridge, Mass. : Harvard University Press; repr. 1969; pp. 4-68.

(1929): *De fato* (568b-574f). Ed. W. Sieveking. Plutarchi moralia, Vol. 3. Leipzig : Teubner; repr. 1972, pp. 445-460.

(1959): *De Stoicorum repugnantiis* (1033a-1057b). Ed. R. Westman (post M. Pohlenz). *Plutarchi moralia*, vol. 6.2. II. edn. Leipzig : Teubner.

Philodemos

(1892): *Philodemi volumina rhetorica*. Ed. S. Sudhaus. Leipzig : Teubner.

Philoponos

(1909): *In Aristotelis analytica posteriora*. Ed. M. Wallies. CAG XIII 3. Berlin : Reimer.

Photius

(1824/1825): *Bibliotheca*. Ed. I. Bekker. Berlin : Reimer; *Bibliotheca*. Photius. Biblioth. 162-358. Ed. R. Henry. Paris : Les Belles Lettres; 1:1959; 2:1960; 3:1962.

Proklos
(1093/1096): *Procli In Platonis Timaeum commentaria*. Ed. E. Diehl. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 Vols. v. 1: 1903; v. 2: 1904; v. 3: 1906. Leipzig : Teubner
(1873): *Procli Diadochi In primum Euclidis Elementorum librum commentarii ex recognitione Godofredi Friedlein*. Proclus. Leipzig : Teubner.
(1970): *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Trans. G.R. Morrow Princeton : Princeton University Press.
Ps.-Augustín
(1961): *Edition in the Aristoteles Latinus.* Editor Lorenzo Minio-Paluello. Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio Composite, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana - Desclée De Brouwer, Bruges-Paris : Brill.
Quintilian
(1921): *Institutio Oratoria* of *Quintilian*, Volumes 1-4 (*Loeb* Classical Library). Trans. H. E. Butler. Cambridge, MA : Loeb Classical Library.
Scholia in Aristophanem
(1977): *Scholia in nubes* (scholia vetera). Ed. D. Holwerda. Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes [Scholia in Aristophanem 1.3.1. Groningen : Bouma's Boek, pp. 1-250.
Scholia in Iliadem
(1887): *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* : ex codicibus aucta et emendata Dindorf, W.; Maass, E.. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano.
Scholia in Iliadem
(1834): *Scholia in Iliadem* (scholia vetera = D scholia). Ed. C. G. Heyne. *Homeri Ilias*, 2 Vols. Oxford : Oxford University Press.
Scholia in Lucianum
(1906): *Scholia in Lucianum.* Ed. H. Rabe. Lipsiae : Teubner; repr. Stuttgart: 1971; pp. 1-285.
Scholia in theogoniam
(1975): *Scholia vetera in Hesiodi theogoniam* (scholia vetera). Ed. M. L. di Gregorio. Milan: Società editrice Vita e pensiero.
Scholia in opera et dies
(1955): *Scholia vetera in Hesiodi opera et dies* (scholia vetera). Ed. M. A. Pertusi, Milan: Societ A. Pertusi, Società editrice Vita e pensiero; pp. 1-259.
Seneca
(1971/1972): *Naturales Quaestiones*. With an English translation. 2 Vols. Loeb Classical Library. Questions, trans. Th. H. Corcoran. London : Heinemann.

Servius

(1881): *Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii.* Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Georgius Thilo. Leipzig : B. G. Teubner.

Sextos Empirikos

(1912): *Pyrrhoniae hypotyposes*. Ed. H. Mutschmann. *Sexti Empirici opera*, Vol. 1. Leipzig : Teubner.

(1914/1961): *Adversus mathematicos*. Ed. H. Mutschmann and J. Mau. *Sexti Empirici opera*, Vols. 2 & 3 (2nd edn.); 2:1914; 3:1961; 2:3-429; 3:1-177. Lib. 1 (*Adversus mathematicos et grammaticos*): vol. 3, pp. 1-82; Lib. 2 (*Adversus rhetores*): vol. 3, pp. 83-106; Lib. 3 (*Adversus geometras*): vol. 3, pp. 107-132; Lib. 4 (*Adversus arithmeticos*): vol. 3, pp. 133-140; Lib. 5 (*Adversus astrologos*): vol. 3, pp. 141-162; Lib. 6 (*Adversus musicos*): vol. 3, pp. 163-177; Lib. 7 (*Adversus dogmaticos 1 = Adversus logicos 1*): vol. 2, pp. 3-103; Lib. 8 (*Adversus dogmaticos 2 = Adversus logicos 2*): vol. 2, pp. 104-212; Lib. 9 (*Adversus dogmaticos 3 = Adversus physicos 1*): vol. 2, pp. 213-302; Lib. 10 (*Adversus dogmaticos 4 = Adversus physicos 2*): vol. 2, pp. 303-374; Lib. 11 (*Adversus dogmaticos 5 = Adversus ethicos*): vol. 2, pp. 375-429. Leipzig : Teubner.

(1983a): *Against the Logicians* I–II. Translated by R. G. Bury, Loeb (repr.). Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

(1983b): *Against the Physicists* I–II. *Against the Ethicists*. Translated by R. G. Bury, Loeb (repr.). Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

(1984): *Základy pyrrhonskej skepsy*. Preklad J. Špaňár. Bratislava : Pravda.

(1987): *Against the Professors* I–VI. Translated R. G. Bury, Loeb (repr.). Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

(1993): *Outlines of Pyrrhonism* I–III. Translated by R.G. Bury, Loeb (repr.); Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

(1994): *Outlines of Scepticism*. Transl. Annas, J. – Barnes, J.,. Cambridge : Cambridge University Press.

(1996): *The Sceptic Way – Sextus Empiricus' Outlines of Pyrrhonism*. Transl. B. Mates. Oxford : Oxford UP.

Stefanos

(1885): *Stephanus*. *In Aristotelis de interpretatione*. Ed. M. Hayduck, (CAG XVIII 3). Berlin : Reiner.

Strabo

(1877): *Geographica*. Ed. A. Meineke. Strabonis geographica, 3 Vols. Leipzig : Teubner; (repr. Graz : Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1969).

Suda

(1928/1938): *Lexicon*. Ed. A. Adler, Leipzig : Teubner.

Tacitus

(1989): *The Annals*, Books IV-VI, XI-XII. Trans. J. Jackson. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. : Harvard University. Press.

Teocritos

(1952): *Idyllia*. Ed. A. S. F. Gow. Theocritus, Vol. 1, 2nd edn. Cambridge : Cambridge University Press; repr. 1965, pp. 4-236.

Teodoret

(1904): *Theodoreti Graecarum affectionum curatio* / ad codices optimos denuo collatos recensuit Ioannes Raeder. Lipsiae : in aedibus B.G. Teubneri.

Teofrastos

(1926): *Theophrastus*. *De signis*, Vol. II. *Enquiry into Plants*. London : Loeb, pp. 390-433.

(2007): D. Sider – Carl W. Brunschön. *Theophrastus of Eresus: On Weather Signs*. Leiden : Brill.

Tzetzes

(1955): *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*. A. Pertusi. Milano : Società editrice Vita e pensiero.

(1960): *Commentarium in nubes* (scholia recentiora Tzetzae). Ed. D. Holwerda, Jo. *Tzetzae commentarii in Aristophanem* [Scholia in Aristophanem 4.2.] Groningen : Bouma's Boekhuis.

(1975): *Prolegomena de comedia.* (*Scholia in Acharnenses*, *Equites*, *Nubes*.) Fasc 1A continens *Prolegomena de comoedia*. Ed. W. J. W. Koster. Groningen : Bouma's Boekhuis.

Tomáš Akinský

(1947/48): St. Thomas Aquinas. *The Summa Theologica*. New York : Benziger Bros.

Varro

(1985): M. Terentii Varronis – *Saturarum Menippearum fragmenta*. Ed. R. Astbury. Leipzig : B. G. Teubner.

(1993): *De lingua Latina*. Books V – VII. Transl. R. G. Kent. London; Cambridge, Mass. : Loeb Classical Library.

(1993) *De lingua Latina*. Books VIII – X and Fragments. Transl. R. G. Kent. London; Cambridge, Mass. : Loeb Classical Library.

Vergílius

(1916): Virgil. *Eclogues. Georgics.* Aeneid*: Books 1-6.* Translated by H. Rushton Fairclough. Revised by G. P. Goold. Loeb Classical Library 63. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Zbierky, slovníky

Použité skratky

AP *Epigrammatum anthologia palatina cum planudeis et appendice nova*. Ed. J. Fr. Dübner; E. Cougny. 3 vol., Parisiis : Editore Ambrosio Firmin-Didot. Instituti francici typographis, 1881-90; *The Greek Anthology with an English Translation* by W. R. Paton. London : William Heinemann Ltd. 1926. 4.

Döring Döring, K. (1972): *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*. Amsterdam : Gruner.

D-K Diels, H. A. – Kranz W. (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Rev. Walther Kranz. 6. ed., Berlin : Weidmann, 1952.

DH *Antiquitates Romanae*. Ed. K. Jacoby. Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt, 4 vols. Leipzig : Teubner. 1:1885; 2:1888; 3:1891; 4:1905; repr. Stuttgart: 1967.

EK *Posidonius I*. The fragments ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge : *Cambridge*: University Press, 1972; *Posidonius II*. The Commentary 1) *Testimonia and Fragments* 1-149; 2) *Fragments* 150-293. Cambridge : *Cambridge*: University Press, 1988.

FDS Hülser, K.: *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Bd 1-4. Stuttgart : Frommann-holzboog, 1987.

Giannantoni Giannantoni, G.: *Socratcorum reliquiae*, I– IV.; Ed. *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Rev. 2. ed. Rome-Naples : Bibliopolis, 1983[1]/1990[2].

LS Long, A. A. – Sedley, D. N.: *The Hellenistic Philosophers*, vol. I. : Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary; Vol. II. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1987.

LSJ Liddell, H. G. – Scott, R.– Johnson, H. S. – McKenzie, R.: *Greek-English Lexicon – New Edition*. Oxford : Clarendon Press, 1968.

SVF von Arnim, H.: *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart : Teubner, 1903-5.

Usener Usener, H.: *Epicurea*. Stuttgart : Teubner, 1887.

Moderní autori

Ackrill, J. L. (1963): *Aristotle's "Categories" and "De Interpretatione".* Oxford : Clarendon Press.

Abelson, R. (1963): Taylor's Fatal Fallacy*, The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 1:93-96.

Adamson, P. (2008): Plotinus on Astrology, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 35. Oxford : Oxford University Press, pp. 265-91.

Annas, J. (1992): *Hellenistic Philosophy of Mind.* Berkeley; Los Angeles; Oxford : University of California Press.

Anscombe, G. E. M. (1956): Aristotle and the Sea Battle: De Interpretatione, Chapter IX, *Mind* 65 (257):1–15.

Atherton, K. (1993): *The Stoics on Ambiguity*. Cambridge : Cambridge University Press.

Barnes, J. (1985): Cicero's de fato and a Greek source. In: Eds. J. Brunschwig – C. Imbert– A. Roger:. *Histoire et structure: à la mémoire de Victor Goldschmidt*. Paris : J. Vrin.

Barnes, J. (2005): What is a disjunction? In: Eds. D. Frede – B. Inwood, *Language and learning – Philosophy of Language in the Hellenistic age: Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*. Cambridge : Cambridge University Press, pp. 274-298.

Barnes, J. (2007): *Truth, Etc.: Six Lectures on Ancient Logic*. Oxford; New York : Oxford University Press.

Becker, O. (1956): Über Den "Kurieuon Logos" Des Diodoros Kronos, *Rheinisches Museum für Philologie*, 99: 289-304.

Becker, O. (1960): Zur Rekonstruktion des 'Kyrieuon Logos' des Diodoros Kronos, *Erkenntnis und Verantwortung: Festschrift fur Theodor Litt* .Ed. J. Derbolav & F. Nicolin. Düsseldorf : Pädagogischer Verlag Schwann, ss. 250-263.

Blackburn, P. (2000): Discipline as logic: treating labels as first class citizens. In: D. Basin et al.: *Labelled Deduction*. Norwell, MA : Kluwer Academic Publishers, pp. 81-105.

Blanché, M. (1965): Sur l'interprétation du κυριεύων λόγος. *Revue philosophique de la France te de l'étranger*, 133-149.

Blank, D. (1982): *Ancient Philosophy and Grammar: The Syntax of Apollonius Dyscolus* (American Classical Studies 10). Chico, CA : Scholars Press.

Bobzien, S. (1996): Stoic Syllogistic, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 14: 133-192.

Bobzien, S. (1998): *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford : Clarendon Press.

Boheński, I. M. (1951): *Ancient Formal Logic*. Amsterdam : North-Holland.

Boheński, I. M. (1961): *A History of Formal Logic.* Trans. by Ivo Thomas. Notre Dame : University of *Notre Dame* Press.

Borkowski, L. (1970): *Jan Łukasiewicz – Selected Works, Studies in Logic and the Fundation of Mathematics*. Amsterdam; London : North-Holand.

Bouché-Leclercq, A. (1899): *L'astrologie grecque*. Paris : Presses Universitaires de France: 1899; repr. Aalen: Scientia Verlag, 1979.

Brink, K. O. (1946): Callimachus and Aristotle: An Inquiry into Callimachus' ΠΡΟΣ ΠΡΑΞΙΦΑΝΗΝ, *The Classical Quarterly*, Vol. 40, No. 1/2:11-26.

Broadie, S. (2007): *Aristotle and Beyond – Essays on Metaphysics and Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press.

Bull, R. A. (1965): An Algebraic Study of Diodorian Modal Systems. *The Journal of Symbolic Logic*, (30):58-64.

Bull, R. A. (1968): An Algebraic Study of Tense Logics with Linear Time. *The Journal of Symbolic Logic*, (33):27-38.

Buller, D. (1995): On the 'Standard' Argument for Fatalism. *Philosophical Papers*, 24 (2):111-125.

Bunge, M. (1959): *Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Buzássyová, Ľ. (2016): *Od hlasu k hláske: Z dejín antickej náuky o reči*. Bratislava: Univerzita Komenského.

Cahen, E. (1948): *Callimachus – Epigrammes, Hymnes...* - texte établi et traduit. Paris : Les Belles Lettres.

Cahn, S. M. (1964): Fatalistic Arguments. *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 10: 295-305.

Cahn, S. M. (1967): *Fate, Logic, and Time*. New Haven: Yale University Press.

Calvert, B. (1974): Meno's Paradox Reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, 12: 143–152.

Carson, S. (2000): Aristotle on Existential Import and Nonreferring Subjects. *Synthese*, Vol. 124 (3): 343-360.

Cohen, S. M. – Keyt, D. (1992): Analyzing Plato's Arguments. In: Klagge, J. – Smith, N. (eds.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. Oxford : Oxford University Press, pp. 173–200.

Corcoran, J. (1969): Three Logical Theories. *Philosophy of Science* (36):153-177.

Corcoran, J. (1972): Completeness of an Ancient Logic. *Journal of Symbolic Logic*, (37): 696-702.

Corcoran, J. (1974): Aristotle's Natural Deduction System. Repr. In: Ancient Logic and its Modern Interpretations. Ed. J. Corcoran. Dordrecht : Kluwer, pp. 85-131.

Cresswell, M. J. (1988): Necessity and Contingency. *Studia Logica* (47): 145–149.

Crivelli, P. (1994): Indefinite Propositions and Anaphora in Stoic Logic. *Phronesis* 39 (2):187-206.

Crivelli, P. (2004): *Aristotle on Truth*. Cambridge : Cambridge University Press.

Danto, A. C. (1965): *Analytical Philosophy of History*. Cambridge : Cambridge University Press.

Davidson, D. (1974): On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: D. Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford : Clarendon Press.

Davidson, D. (2004): *Problems of Rationality*. Oxford : Oxford University Press.

De Jonge, C. C. (2008): *Between Grammar and Rhetoric: Dionysius of Halicarnassus on Language.* Leiden : Brill.

De Lacy, P. (1958): Οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism. In: *Phronesis* 3:59-71.

Denyer, N. (1981): Time and Modality in Diodorus Cronus. *Theoria*, (47/p1): 31-53.

de Rijk, L. M. (1967): *Logica Modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist*, vol. II. Assen : Van Gorcum.

Diamond, C. – Teichman, J. (eds.)(1979): *Intention and Intentionality – Essays in Honor of G. E. M. Anscombe*. Brighton : The Harvest Press.

Djordjević, V. (2016): *Dokazi za postojanje boga,* Beograd : Srpsko filozofsko društvo,

Döring, K. – Ebert, T. (eds.) (1993): *Dialektiker und Stoiker: zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag.

Döring, K. (1972): *Die Megariker – Kommentierte Sammlung der Testimonien*. Amsterdam : Gruner.

Döring, K. (1989): Gab es eine Dialektische Schule? *Phronesis*, 34(3):293-310.

Dummett, M. (1964/1978): Bringing About the Past. In: M. Dummett: *Truth and Other Enigmas*. London : Duckworth. First published in the *Philosophical Review*, 73 [1964]: 338-59.

Dummett, M. A. E. – Lemmon, E. J. (1959): Modal Logics Between S4 and S5. *Zeitschrift fur Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, (4):250-264.

Dürr, K. (1951): *The Propositional Logic of Boethius*. Amsterdam : North-Holland.

Ebbesen, S. (1990): Boethius as an Aristotelian Commentator. In: Ed. Sorabji, R. (1990): *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*. London : Duckworth, pp. 373-92.

van der Eijk, P. (1993): Aristotelian Elements in Cicero's de divinatione. *Philologus* (137/2): 223-231.

Emerson, R. W. (1860): *Conduct of Life – The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. VI. Boston : Ticknor and Fields.

Englert, W. (1988): Epicurus on the Swerve and Free Action, American Classical Studies. 16. Atlanta, Ga. : Scholars Press.

Fehling, D. (1956-1957): Varro und die grammatische Lehre von der Analogie und der Flexion. *Glotta*, 35: 214-270; 48-100.

Findley, D. (1941): Time: A Treatment of some Puzzle *Australian Journal for Philosophy*, No. 19: 216-35; repr. in ed. Gale (1968), pp. 143-62.

Fitting, M. – Mendelsohn, R. L. (1998): *First Order Modal Logic*. Dordrecht : Kluwer.

Frede, D. (1985): The Sea-Battle Reconsidered: A Defence of the Traditional Interpretation. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, No. 3:31–87.

Frede, M. (1974): *Die stoische Logik*. Gottingen : Vandenhoeck und Ruprecht.

Frede, M. (1978): Principle of Stoic Grammar. In: *The Stoics*. ed. J. M. Rist. Berkeley : University of California Press, pp. 27-75.

Frede, M. (1980): The Original Notion of Cause. In: eds. Barnes, J. – Burnyeat, M. F. – M. Schofield, M. : *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford : Oxford University Press, pp. 217–249; repr. In: Frede, M.: *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford : Oxford University Press, 1989, pp. 125- 150.

Frede, M. (1994): The Stoic Notion of lekton. In: *Language – Companions to Ancient Thought* 3. Ed. S. Everson. Cambridge : Cambridge University Press, pp. 109-128.

Frede, M. (2007): The EPH' HEMIN in Ancient Philosophy, *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, 37:110-23.

Furley, D. (1967): *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton, N.J : Princeton University Press.

Gahér, F. (1994): Stoická sémantika, *Organon F* (4):292-320.

Gahér, F. (2000[1]): *Stoická sémantika a logika z pohľadu intenzionálnej logiky*, Bratislava : Stimul.

Gahér, F. (2006[2]): *Stoická sémantika a logika z pohľadu intenzionálnej logiky*. Bratislava : Univerzita Komenského.

Gale, R. M. (ed.)(1968): *The Philosophy of Time*. London; Melbourne : Macmillan.

Gaskin, R. (1995): *The Sea-Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*. Berlin : Walter de Gruyter.

Giannantoni, G. (1983[1]/1990[2]): *Socratcorum reliquiae*, I-IV. Rev. 2. ed.: *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Rome-Naples : Bibliopolis.

Glare, P. G. W. (1982): *Oxford Latin Dictionary*. New York : Oxford University Press.

Gomperz, T. (1912): *Greek Thinkers*. London : J. Murray.

Gould, S. H. (1962): The Origins of Euclid's Axioms. *The Mathematical Gazette*, 46:269-290.

Griffin, M. (1996): Philosophy, Politics and Politicians of Rome. In: Ed. Griffin, M. – Barnes, J.: *Philosophia Togata*, vol. I, II. Oxford : Clarendon Press.

Grimal, P. (1982): *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine Relié.,* Édition 11[e] éd. Paris : Presses Universitaires de France.

Grünbaum, A. (1953): Causality and the Science of Human Behavior. In: eds. Feigl, H. – Brodbeck, M.: *Readings in the Philosophy of Science*. New York : Appleton-Century-Crofts, pp. 766 - 778.

Grünbaum, A. (1971): Free Will and Laws of Human Behavior *American Philosophical Quarterly*, Vol. 8, No. 4: 299-317.

Gutzwiller, K. (1992): The Nautilus, the Helycon and Selenaia: Callimachus's Epigram 5 PF = 14 G.-P., *Classical Antiquity*, No.9 (2): 194-209.

Haack, S. (1974): *Deviant Logic: Some Philosophical Issues*. New York : Cambridge University Press.

Habicht, C. (1992): Athens and Ptolemies. *Classical Antiquity*, 11(1): 69-90.

Hamlyn, D. W. (1962): The Correspondence Theory of Truth, *Philosophical Quarterly*. 12 (48): 193-205.

Harrison, S. J. (1983): Cicero and 'Crurifragium'. *The Classical Quarterly,* New Series, Vol. 33, No. 2: 453-55.

Herter, H. (1973): Zum art. Kallimachos aus Kyrene 6). *RE – Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Suppl. XIII. : 184-193.

Heath, Sir Th. L. (1926): *The Thirteen Books of Euclid's Elements.* 2nd ed. 3 vols.; New York : Dover, 1956.

Hintikka, J. (1964): Aristotle and the „Master Argument“ of Diodorus. *American Philosophical Quarterly*, (1): 101-144.

Hintikka, J. (1973): *Time and Necessity, Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford; London : Oxford University Press.

Horowski, J. (1967): *Folklor w twórczości Kallimacha z Cyreny*, Vol. 3. Poznań : Filologia Klasyczna - Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Horwich, P. (1987): *Asymmetries in Time*. Cambridge, Massachusetts : MIT Press.

Hülser, K. (1987): *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Bd 1-4, Stuttgart : Frommann-holzboog.

Humberstone, I. L. (1995): The Logic of Non-contingency, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol. 36, No 2: 214-229.

Hurst, M. (1935): Implication in the Fourth Century B.C. *Mind* (New Series), Vol. XLIV, 176 (October): 484-495.

Christian, C. (1964): Zur Interpretation der Diodoreischen Modalgesetze und der Diodoreischen Implikation, *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*. Philosophische-Historische Klasse 101: 235-243.

Church, A. (1956): *Introduction to Mathematical Logic*, Vol. 1. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

Ierodiakonou, K. (1990): *Analysis in Stoic Logic* (PhD. dissertation). London : London School of Economics.

Ierodiakonou, K. (1993): The Stoic Indemonstrables in the Later Tradition. In: Doring, K. – Ebert, T. (1993), pp. 187-200.

Ierodiakonou, K. (2002): Zeno's arguments. In: Eds. Scaltsas, T. – Mason, A. S.: *Zeno of Citium and his legacy: The Philosophy of Zeno*. Larnaca : Demetriades Bros, pp. 81-112.

James, W. (1884/1907): The Dilemma of Determinism, originally an address to Harvard Divinity Students published in *The Unitarian Review* (September 1884); repr. in William James (1907): *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy.* New York : Longmans Green and Co., pp. 145-83.

Jedan, Ch. – Strobach, N. (2002): *Modalities by Perspective: Aristotle, the Stoics and a Modern Reconstruction*. Sankt Augustin : Academia.

Jennings, R. E. (1994): *The Genealogy of Disjunction*. Oxford : Oxford University Press.

Jordan, Z. (1963): Logical determinism. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol. 4, No. 1: 1-38.

Kalaš, A. (2003): Stoické chápanie kauzality a teória príčin. In: *Brnianske prednášky*. Brno: Masarykova univerzita, ss. 107–138.

Kalaš, A. (2007): Raný pyrrhonismus neboli blažený život bez hodnot? Praha : OIKOYMENH.

Kamp, J. A. W. (1971): Formal Proprieties of Now. In: *Theoria* (37):227-73.

Kneale, W.& M. (1962[1]/1986): *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.

Kripke, S. (1972): Naming and Necesity. In: Eds. Davidson, D. and Harman, G.: *Semantics of Natural Languages*. Dordrecht : Reidel, pp. 253-350; 763-9.

Langer, S. K. (1936): On a Fallacy in 'Scientific Fatalism'. *International Journal of Ethics* 46 (4): 473-483.

Lewis, Ch. T. – Short, Ch. (1958): *A Latin dictionary*: founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary [1879]. Rev., enl. and in great part rewritten. Oxford : Clarendon Press.

Long, A. A. – Sedley, D. N. (1987): *The Hellenistic Philosophers:* vol. I. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary; Vol. II, Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Cambridge; New York : Cambridge University Press.

Long, A. A. (1970): Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias 'De fato' (i-xiv), *Archiv für Geschichte der Philosophie* (52):247-268.

Löning, R. (1903): *Die Zurezhnungslehre des Aristoteles*. Jena : Hidlesheim, repr. 1967.

Lovejoy, A. O. (1936): *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass : Harvard University Press.

Łukasiewicz, J. (1906a): O dwóch rodzajach wniosków indukcyjnich, *Przegląd Filozoficzny* (9):83-4.

Łukasiewicz, J. (1906b): Analiza i konstrukcja pojêcia przyczyny, *Przegląd Filozoficzny* (9):105-179.

Łukasiewicz, J. (1907): Co począć z pojęciem nieskończoności? *Przegląd Filozoficzny* (10): 135-137.

Łukasiewicz, J. (1910): *O zasadie sprzeczności u Arystotelesa, Studium krytyczne*. Kraków : Polska akademia umijętności.

Łukasiewicz, J. (1912): *Creative Elements in Science* (prvýkrát ako O twórczości w nauce, v *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250 rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego*). Lwów : Nakładem *Uniwersytetu Lwowskiego,* ss. 1-15. V ed. Borkowski (1970), pp. 1-15.

Łukasiewicz, J. (1912): Proba dowodu ontologicznej zasady sprzecznosci, *Przegląd Filozoficzny* (15):202-226.

Łukasiewicz, J. (1913): *Die logische Grundlagen der Wahrsheinlichkeitsrechnung*, Kraków: Akademie der Wissenschaften; v Słupecki (1961); v Borkowski (1970), pp. 16-82.

Łukasiewicz, J. (1913): Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka, *Przegląd Filozoficzny* (16): 315-352.

Łukasiewicz, J. (1918): *Treść wykładu pożegnalnego wygłoszonego w auli Uniwersytetu Warszawskiego 7. marca 1918*. Warszawa. Preklad: '*Farewell Lecture by Professor Jan Lukasiewicz, delivered in the Warsaw University Lecture Hall on March 7, 1918*' . In: V Borkowski (1970), pp. 84-86.

Łukasiewicz, J. (1930): Philosophical Remarks on Many-Valued Systems of Propositional Logic, (prvýkrát ako Philosophische bemerkungen zu mehrwetigen Systemen des Aussagenkalküls. *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Letters de Varsovie*, 23, cl.iii :51-77; V ed. Borkowski (1970), pp.153-178.

Łukasiewicz, J. (1934): On the History of the Logic of Propositions [prvýkrát ako Z historii zdań, *Przegląd filozoficzny* (37):417-437]. In : ed. Borkowski (1970): pp. 197-217.

Łukasiewicz, J. (1941): Logic and the Problem of the Foundations of Mathematics (prvýkrát ako *Die Logik und das Grundlagenproblem. Les Entretiens de Zürich sur les fondements et la méthode des sciences mathematiques* 6-9, 12 (1938) Zürich, 1941, pp. 82-100; In : ed. Borkowski (1970), pp. 278-294.

Łukasiewicz, J. (1951[1]/1957[2]): *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic,* (2nd ed. enlarged). Oxford : Oxford University Press.

Łukasiewicz, J. (1961): On Determinism [prvýkrát ako *O determinizmie*; In: ed. Słupecki (1961); In: ed. Borkowski (1970), pp. 110-128.]

Marko, V. (1995): Callimachus' Puzzle about Diodorus. *Organon F*, Vol. 2, No. 4: 342-367.

Marko, V. (1996): *Diodorus' Master Argument*, PhD Thesis. Bratislava : Comenius University.

Marko, V. (1999): Some Peoneering Formal Reconstructions of Diodorus' Master Argument. *Logica et methodologica*, Vol. V, Universita Comeniana, pp. 67-111.

Marko, V. (2000): Analogisti vs. anomalisti. In: ed. Pavel Cmorej : *Denotácia, referencia a význam; Organon F – Supplement*. Bratislava : Infopress, ss. 153-162.

Marko, V. (2004): *Vreme, objašnenje, modalnost*. Novi Sad : Futura.

Marko, V. (2011a): Looking for the Lazy Argument Candidates (1). *Organon F* 18 (3): 363-383.

Marko, V. (2011b): Looking for the Lazy Argument Candidates (2). *Organon F* 18 (4): 447-474.

Marko, V. (2012): Some Sketchy Notes on the Reaper Argument, *Organon F* 19 (3):361-387.

Marko, V. (2012): Výuka antických logických teórií. In: *Organon VIII. Sbornik přispěvků ze seminaře o vyuce logiky*. Ed. L. Dostalova. Calculemus, Telč, 2-5. unora 2012. Plzeň : Vydavatelství Západočeske univerzity v Plzni, ss. 35-50.

Marko, V. (2014): „Kauza Afthonios": Ilustrácia k otázke správneho riešenia antických paradoxov, *Organon F*, Supplementary Issue 1 (21):88-103.

Marko, V. (2016): Determinisms. *Belgrade Philosophical Annual* (29): 115-141.

Marko, V. (2017): Toward Demarcation of Forms of Determinisms. *Organon* F 24 (1):54-84.

Massey, G. (1969): Tense Logic! Why Bother? *Noûs* (3):17-32.

Mates, B. (1949): Diodorean Implication. *Philosophical Review*, (58):234-42.

Mates, B. (1953[1]/1961[2]): *Stoic Logic*. Berkeley; Los Angeles : University of California Publications in Philosophy.

McKirahan, R. (1979): Diodorus and Prior and the Master Argument. *Synthese* (42/2):223-253.

Meinong, A. (1915): *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnishtheorie*. Leipzig : J. A. Barth.

Mellor, D. N. (1981): *Real Time*. Cambridge : Cambridge University Press.

Mignucci, M. (1978): Sur la Logique Modale des Stoïciens. In: *Le Stoiciens et leur Logique – Actes du Colloque de Chantilly.* Ed. J. Brunschwig. Paris : Vrin, 1976. pp. 317-346.

Mignucci, M. (1985): Logic and Omniscience. Alexander of Aphrodisias and Proclus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (3): 219-246.

Mignucci, M. (1993): The Stoic Themata. In: Doring, K. – Ebert, T. (1993), pp. 217-238.

Mignucci, M. (1996): Ammonius on Future Contingent Propositions. In: Eds. Frede, M. – Striker, G.: *Rationality in Greek Thought*. Oxford : Clarendon Press, pp. 279-310.

Mignucci, M. (2007): Aristotle on the Existential Import of Propositions. *Phronesis* (52): 121-138.

Michael, F. S.(1976): What is Master Argument of Diodorus Cronus. *American Philosophical Quarterly* (13/30):229-235.

Moline, J. (1969): Meno's Paradox? *Phronesis* (14): 153-61.

Moraux, P. (1973/1984): Der Aristotelismus bei den Griechen. *Peripatoi*, 5 & 6; Berlin : de Gruyter.

Moravczik, J. M. E. (2004): Logic before Aristotle: Development or Birth? In: D. M. Gabbay, J. Woods & A. Kanamori (eds.): *Handbook of the History of Logic*, Vol. 1. Amsterdam : North-Holland.

Morrison, D. (1987): The Evidence for Degrees of Being in Aristotle. *Classical Quarterly* 37 (ii): 382-401.

Mueller, I. (1969): Stoic and Peripatetic Logic. *Archiv für Geschichte der Philosophie* (51): 173-187.

Mueller, I. (1978): An Introduction to Stoic Logic. In: Rist, J. M. (ed.): *The Stoics*. Berkeley : University of California Press, pp. 27-75.

Mueller, I. (1979): The Completeness of Stoic Propositional Logic. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, No. 20: 201-15.

Natorp, H. (1903): Diodoros 42), *RE – Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Vol. v/1 Stuttgart: J. B. Metzler, ss. 705-7.

Needham, P. (1975): *Temporal Perspective – a Logical Analysis of Temporal Reference in English*. Filosofska Studier 25, Uppsala : University of Uppsala.

Ness, L. J. (1990): *Astrology and Judaism in Late Antiquity*. Diss. Oxford, OH: Miami University.

Nietzsche, F. (1880): Der Wanderer und sein Schatten: kap. §61 Türkenfatalismus. In: F. Nietzsche, 1894[2], *Menschliches, allzumenschliches. Ein buch für freie geister*. Leipzig : C.G. Neumann.

Øhrstrøm, P. – Hasle, P. F. V. (1993): A. N. Prior's Rediscovery of Tense Logic. *Erkenntnis* (39): 23-50.

Øhrstrøm, P. – Hasle P. F. V. (1995): *Temporal Logic: From Ancient Ideas to Artificial Intelligence*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.

Øhrstrøm, P. (1980): A New Reconstruction of the Master Argument of Diodorus Cronus. *International Logical Review* (11): 60-65.

Pahnke, M. (1962): *Studien über Ciceros Kenntnis und Benutzung des Aristoteles und die Herkunft der Staatsdefinition*. Diss. Freiburg um Breslau.

Pease, A. S. (1921): In M. T. Ciceronis – de divinatione, Vol. i., [new ed. 1963]. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Pfeiffer, R. (1949): *Callimachus*. Oxford : Clarendon Press.

Powell, J. G. F. (1995): Cicero Translations from Greek. In: Ed. Powell, J. G. F.: *Cicero the Philosopher*. Oxford : Clarendon Press, pp. 273-300.

Prantl, K. (1855-1870): *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. I – IV. , Leipzig : S. Hirzel.

Prantl, K. (1875): Reformgedanken zur Logik. In: *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München*. (I): 159-214;

Prantl, K. (1887): Ueber die mathematische Logik. In: *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München*, 1886, ss. 497-515.

Prelević, D. (2017): *Metafizičke osnove modalnog mišljenja*. Beograd : Srpsko filozofsko društvo.

Prior, A. N. (1955): Diodorian Modalities. *Philosophical Quarterly* (5):203-213.

Prior, A. N. (1957): *Time and Modality*. Oxford : Clarendon Press.

Prior, A. N. (1958): Diodorus and Modal Logic: A Correction. *Philosophical Quarterly* (8): 226-230.

Prior, A. N. (1962): Tense-Logic and the Continuity of Time. *Studia Logica* (12): 133-148.

Prior, A. N. (1967): *Past, Present and Future*. Oxford : Clarendon Press.

Prior, A. N. (1968): *Papers on Time and Tense*. Oxford : Clarendon Press.

Purtill, R. L. (1973): The Master Argument. *Apeiron* (7): 31-36.

Quine, W. V. O.(1941): *Elementary Logic.* New York : Ginn and Company.

Quine, W. V. O.(1960): *Word and Object*. Cambridge (Mass.) : The MIT Press.

Rackham, H. (1942): *Cicero: De Oratore III, De Fato, etc.* Loeb Classical Library. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Reichenbach, H. (1928/1958): *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*. Berlin; Leipzig : Walter de Gruyter. Engl. transl. 1958 in *The Philosophy of Space and Time*. New York : Dover Publications.

Rescher, N. (1963): An Interpretation of Aristotle's Doctrine of Future Contingency. In: Rescher, N.: *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, pp. 43-54.

Rescher, N. (1966): A Version of the Master Argument of Diodorus *Journal of Philosophy* (63): 438-445.

Rescher, N. (1968): Truth and Necessity in Temporal Perspective. In ed. R. I. Gale. *The Philosophy of Time*. London : Macmillan, pp.183-220.

Rescher, N. – Urquhart, A. (1971): *Temporal Logic*. New York : Springer.

Russell, B. (1919): On Propositions: What They Are and How They Mean. In: *Logic and Knowledge*. Ed. R.C. Marsch. London: Allen and Unwin, 1950.

Rybaříková, Z. (2016): *The Reconstruction of A.N. Prior's Ontology*, Olomouc: Prirodzený svět, vol. 3.

Ryle, G. (1949): *The Concept of Mind*. London; New York : Hutchinson's University Library.

Sambursky, S. (1956): On the possible and the Probable in Ancient Greece. *Osiris* 12: 35-48

Sandbach, F. H. (1985): *Aristotle and the Stoics*. Cambridge : The Cambridge Philological Society.

Sedley, D. (1977): Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Vol. 203 NS 23: 74–120.

Sedley, D. (1982): On Signs. In: ed. Barnes, J. et al: *Science and Speculation – Studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge; Paris: Cambridge University Press, pp. 24-68.

Sedley, D. (1984): Negated Conjunction in Stoicism. *Elenchos* 5.: 311-16.

Sedley, D. (2003): The School, from Zeno to Arius Didymus. In: ed. Inwood, B.: *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge : Cambridge University Press.

Seel, G. (1993): Zur Geschichte und Logik des therizon logos. In: eds. Döring, K. and Ebert, Th.: *Dialektiker und Stoiker*. Stuttgart : Franz Steiner, pp. 291-318.

Seel, G. (ed.) (2001): *Ammonius and the Seabattle: texts, commentary and essays.* (Peripatoi, Bd. 18). Berlin; New York : Walter De Gruyter.

Sharples, R. W. (1975): Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in de fato of Alexander of Aphrodisias. *Phronesis* (20): 259-267.

Sharples, R. W. (1978): Alexander of Aphrodisias, de Fato: Some Parallels. *The Classical Quarterly*, New Series, (28/2):243-266.

Sharples, R. W.(1983): *Alexander of Aphrodisias on fate*. London : Duckworth.

Sharples, R. W. (1991): Cicero: On fate & Boethius: The Consolation of Philosophy iv. 5-7. Warminster, England: Aris & Phillips.

Schenkeveld, D. M. (1984): Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Acts and the Distinctions of Gramatical Moods. *Mnemosyne*, vol. 37 (3-4): 291–351.

Schenkeveld, D. M. (1991): Figures and Tropes – A Border Case Between Grammar and Rhetoric. In: ed. Ueding, G.: *Rhetorik Zwischen den Wissenschaften*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, pp. 149-158.

Schlick, M. (1931): Das Kausalität in der gegenwärtigen Physik. *Naturwisseschaften* 19: 145-162; Eng. transl. (by P. Heath) In: Schlick, M.: *Collected Papers*, Vol. II (1925-36). Ed. Mulder, H. & BBF van der Velde-Schlick.; Dordrecht; Boston; London : Reidel, 1979, pp. 176-209.

Schofield, M. (1983): The Syllogisms of Zeno of Citium. *Phronesis*, Vol. 28, No. 1: 31-58.

Scholz, H. (1931): *Geschichte der Logik*. Berlin : Junker und Dünhaupt Verlag.

Scholz, H. (1961): *Concise History of Logic* (Abriss der Geschichte der Logik). Translated by Kurt F. Leidecker. New York : Philosophical Library.

Schuhl, P. M. (1960): *Le Dominateur Et Les Possibles*. Paris : Presses Universitaires de France.

Schwartz, E. (1897): Berossos 4). *Pauly-Wissowa, RE*, Bd. III, 1: 309-316.

Simons, P. M. (1989): Łukasiewicz, Meinong and Many-Valued Logic. In: ed. Szaniawski, K.: *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*. Dordrecht : Kluwer, pp. 249-92.

Simons, P. M. (1991): Meinong's contribution to the Development of Non-Classical Logic. *Filozofia*, 46: 424-436.

Słupecki, J. (ed.) (1961): *Z zagadnień logiki i filozofii.* Pisma wybrane. ed. Słupecki, J.: Warsaw : PWN.

Sobociński, B. (1964): Modal system S4.4, *Notre Dame Journal of Formal Logic* (5): 305-312.

Sorabji, R. (1980): *Necessity, Cause and Blame*. Oxford : Oxford University Press.

Sorabji, R. (ed.) (1990): *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*. London : Duckworth.

Sorabji, R. (1998a): *Ammonius: On Aristotle On Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle On Interpretation 9*. Transl. Blank, D. and N. Kretzmann, N. – Ancient Commentators on Aristotle. London; Ithaca : Duckworth.

Sorabji, R. (1998b): *The Three Deterministic Arguments Opposed by Ammonius*. In: Sorabji (1998a), pp. 3-15.

Sorabji, R. (2004): *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Logic and Metaphysics*. London; Ithaca NY : Duckworth.

Speca, A. (2001): *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*. Boston : Brill.

Surowik, D. (2003): Tense Logics and Aristotelian Argument about Determinism. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 19, (6): 17-29.

Sutula, M. (1976): Diodorus and the Master Argument. *Southern Journal of Philosophy*, (14/3): 323-343.

Šebela, K. (2010): Otázka tzv. logického determinismu v antice a v moderní logice, *Filosofický časopis* (58;4):589-603.

Taylor, R. (1962): Fatalism. *Philosophical Review* 71 (1):56-66.

Toulmin, S. E. (1950/1960): Probability. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* (24):27-62; repr. in: A. Flew, 1960, *Essays in Conceptual Analysis*. London : Macmillan, pp. 157-191.

Toulmin, S. E. (2003): *The Uses of Argument*. Cambridge : University Press (updated 1958 edition).

Turnebus, A. (1556): Turnebi Disputatio ad librum Ciceronis de fato *adversus quendam qui non solum logicus esse, verum etiam dialecticus haberi vult*. Lutetiae : Apud Michaelem Vascosanum, via Jacobaea, ad insigne Fontis.

van Fraassen, B. C. (1966): Singular Terms, Truth Value Gaps and Free Logic. *Journal of Philosophy*, 63: 481-95.

van Inwagen, P. (1986): *An Essay on Free Will*. Oxford : Clarendon Press.

van Rensselaer, W. H. (1955): Causal Discontinuity in Fatalism and Indeterminism. *The Journal of Philosophy*, Vol. 52, No. 3 (Feb): 70-72.

von Arnim, H. (1903-5): *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart : Teubner.

von Wilamovitz-Moellendorff, U. (1906): *Die Textgeschichte der griechischen Bukoliker*. Phil. Untersuchungen No.18. Berlin : Weidmann.

von Wright, G. H. (1957): *Logical Studies*. London : Routledge and Kegan Paul.

von Wright, G. H. (1974): *Causality and Determinism*. New York; London : Columbia University Press.

von Wright, G. H. (1979): Time, Truth and Necessity. In: eds. Diamond, C. – Teichman, J. (1979): pp. 237-50.

von Wright, G. H. (1984): Determinism and Future Truth. In: *Truth, Knowledge and Modality – Philosophical Papers*, Vol III . Oxford : Blackwell.

Waismann, F. (1959): How I See Philosophy? In: ed. Ayer, A. J.: *Logical Positivism*. London : Free Press, pp. 354-380. Prvýkrát publ.: How I See Philosophy. In: ed. Lewis, H. D., (1956): *Contemporary British Philosophy, Personal Statements*. London : Allen and Unwin, pp. 447-490.

Wedin, M. V. (1978): Aristotle on the Existential Import of Singular Sentences. *Phronesis*, 23: 179-196.

Weidemann, H. (1989): Aristotle on Inferences from Signs (*Rhetoric* I 2, 1357b1-25). *Phronesis*, 34 (3):343-351.

Weiss, R. (2001): *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*. Oxford : Oxford University Press.

Welbourne, M. (1986): Meno's Paradox. *Philosophy*, 61: 229-43.

Whitaker, C. W. A. (1996): *Aristotles De Interpretatione – Contradiction and Dialectic*. Oxford : Clarendon Press.

White, M. (1986): What Worried the Craws. *Classical Quarterly*, 36 (2):534-537.

White, M. (1992): *The Continuous and the Discrete*. Oxford : Clarendon Press.

Wiggins, D. (1973): Towards a Reasonable Libertianism. In: ed. Honderich, T.: *Essays on Freedom of Action*. London : Routledge & Kegan Paul, pp. 31-62.

Wilson, N. L. (1959): Substances without Substrata. *The Review of Metaphysics,* 48:521-539.

Winter, M. (1997): Aristotle, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ Relations, and a Demostrative Science of Ethics, *Phronesis*, 62 (2):163-189

Wolenski, J. (1996): An Analysis of Logical Determinism (paper delivered at the conference Łukasiewicz in Dublin, held at University College Dublin, July 1996).

Zeller, E. (1875): *Die Philosophie der Griechen*. Bd. 2/1. Leipzig : O. R. Reisland.

Zeller, E. (1879[3]): *Die Philosophie der Griechen*. Bd. 2/1, 2/2., Leipzig : O. R. Reisland.

Zeller, E. (1880): *The Stoics, Epicureans and Sceptics*. London : Longmans, Green & Co.

Zeller, E. (1882): Über den Kyrieuon des Megariker Diodorus, *Sitzungsberichte der Königlichen Akademie der Wissenschaften*. Berlin : Verl. d. Kgl. Akad. d. Wiss.

Zeller, E. (1923[5]): *Die Philosophie der Griechen*, Bd. 3/1, 3/2, Leipzig : O. R. Reisland.

Zolin, E. E. (1999): Completeness and Definability in the Logic of Noncontingency. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol. 40, (4): 533-547.

Skratky použité v prekladoch

Ackrill — Ackrill, J. L. (1963): *Aristotle's 'Categories' and 'De Interpretatione'*. Oxford : Clarendon Press.

Anscombe — Anscombe, G. E. (1956): Aristotle and the Sea-Battle. *Mind*, (65):1-15.

Cooke — Aristotle (1938): *The Categories; On Interpretation*. Greek text with transl. by H. P. Cooke. Loeb Classical Library, No. 325. Cambridge, MA. : Harward University Press (repr. 1983).

Crivelli — Crivelli, P. (2004): *Aristotle on Truth*. Cambridge : Cambridge University Press.

Edghill — Aristotle (1940): On *Interpretation*. Trans. Edghill, E. M.. In: *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York : Random House.

Kolář — Cicero (1948): *O přirozenosti bohů*. Prel. Antonín Kolář. Praha : Jan Leichter.

Kříž — Aristoteles (1959): *O vyjadřování* (Organon II). Recenzovali a pro tisk připravili: Patočka, J., Berka, K., Machovec, D. Přeložil Kříž, A.. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd.

Aristoteles (1937): *Etika Nikomachova*. Prel. Antonín Kříž. Praha : Jan Laichter.

Okál — *Zlomky starých stoikov* (1984): (výber) preklad M. Okál, Bratislava : Pravda.

Rescher — Rescher, N. (1968): Truth and Necessity in Temporal Perspective. In: ed. Gale, R. I.: *The Philosophy of Time*. London. : Macmillan, pp.183-220.

Menný register

Vecný register



Vladimír Marko

Štyri antické argumenty

o budúcich náhodnostiach

Vydala Univerzita Komenského v Bratislave vo Vydavateľstve UK
2017

Redaktorka: Simona Pauliaková
Technická redaktorka: **Andrea Jahnatková**
Korigoval autor

Rozsah strán 368, AH 21,70, VH 22,22, náklad 100 výtlačkov, prvé vydanie
Vytlačilo Polygrafické stredisko UK v Bratislave

ISBN 978-80-223-4425-8

Dielo je rozsahom, zameraním a hĺbkou analytického ponoru na Slovensku ojedinelé. Hoci ide o analýzu štyroch argumentov, sformovaných ešte v antike, ich reflexia nie je do dnešných dní ukončená a stále vyvolávajú nové a nové diskusie a vysvetlenia. Autor využíva nielen svoje znalosti klasických jazykov a antickej filozofie, ale aj intelektuálne osvojenie prostriedkov modernej logiky a sémantiky. Hoci ide o tematicky užšie zameranú prácu, predsa si nájde čitateľov nielen medzi logikmi a analytickými filozofmi, ale aj medzi vedeckými pracovníkmi iných odborov (lingvistika, matematika, história), a v neposlednom rade aj medzi študentmi uvedených odborov.
F. Gahér

Autor sa zhostil neľahkej úlohy teoreticky uchopiť vybrané antické logické argumenty, ktoré tvoria *loci communes* nielen antických, ale aj neskorších stredovekých, a dokonca aj súčasných diskusií logikov. Ide o ojedinelý filozofický počin na Slovensku. Rozbor jednotlivých antických logických argumentov je veľmi komplexný, systematický a dôkladný. Prezrádza autorovu historickofilozofickú dôslednosť, ale aj akríbiu logickoanalytického prístupu. Odporúčam ju študentom filozofie, logiky a dejín myslenia – najmä doktorandského stupňa – ktorí majú záujem rozvíjať analytickejší a metodicky vedený filozofický diskurz.
A. Kalaš


ISBN 9788022344258
9 788022 344258